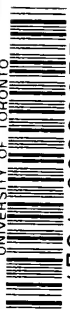


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00388875 7

Specimen, August
Ueber Kometen und kos-
mische Skepsis.

B

1499

S4S6



Ueber

Hume's metaphysische Skepsis.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

philosophischen Facultät der Rheinischen
Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

vorgelegt und mit den beigefügten Thesen vertheidigt

am 14. August 1877, 12 Uhr,

von

August Speckmann.

Opponenten:

J. Dembowski, stud. phil.

H. Haupt, stud. phil.

E. Landmann, stud. theol.

Bonn,

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi.

1877.

D
1499
S4S6



765250

Es ist zur Kennzeichnung der Stellung, welche der Skepticismus in der Philosophie einnimmt, jedenfalls von Bedeutung, vor Betrachtung der eigenthümlichen Gestalt, die ihm durch einen hervorragenden Vertreter gegeben wurde, auf die geschichtlichen Vorbedingungen hinzuweisen, die seine Entstehung begreiflich erscheinen lassen. Dies ist der Zweck der den eigentlichen Untersuchungen über den vorliegenden Gegenstand vorangehenden einleitenden Erörterungen.

Sobald in dem Griechenthum der menschliche Geist über die naive Auffassungsweise der vorphilosophischen Periode hinausgegangen war, sich von dem mythologischen Götterglauben losgesagt und, ausgehend von einem bestimmten Erklärungsprincip, das Erkenntnissvermögen über die dichtende Phantasie der Entstehungszeit der Theogonien und Kosmogonien gestellt hatte, lag für ihn die Gefahr nahe, die Grenzen der so emancipirten Vernunft zu verkennen und einem falschen Dogmatismus zuzusteuern, der zu einem Anspruch auf allgemeine Anerkennung schliesslich nicht mehr berechtigt war, als die Volksmeinung, der er sich entgegenstellte. Die Festsetzung von Axiomen, deren Beweis nicht geliefert wird, reizt zur Opposition; und so ist es denn leicht erklärlich, dass bald nach dem Bekanntwerden der ersten philosophischen Systeme andere, durch den Gegensatz hervorgerufen, auftauchten, die ihrerseits mit dem Anspruch hervortraten, das dort vergebens Erstrebte, die Wahrheit, erreicht zu haben. Schon in diesem durch den Gegensatz bedingten Hervortreten neuer Systeme

offenbart sich ein skeptischer Zug. Je mehr nun die Meinungen sich kreuzten, desto mehr wurde die Voraussetzung nahe gelegt, dass es sich in dem obwaltenden Streite um absolut disputable Objecte handle; und so war es denn natürlich, dass bei einer Prüfung der einander feindlich gegenüberstehenden Systeme die Meinung sich bildete, es lasse sich über die streitigen Punkte überhaupt nichts Endgültiges ausmachen.

Hiemit war der Anstoss zur Entstehung des philosophischen Skepticismus, der bald mehr, bald minder in einzelnen philosophischen Schulen des Alterthums gepflegt wurde, gegeben, desjenigen Skepticismus also, der keineswegs die sich uns durch die Sinne aufdrängende Ueberzeugung leugnet, wohl aber die Möglichkeit der Rechtfertigung dieser Ueberzeugung und des aus ihr resultirenden gewohnheitsmässigen Handelns durch die Vernunft in Abrede stellt¹⁾.

Es darf uns freilich nicht Wunder nehmen, wenn einzelne Vertreter des Skepticismus, sei es aus einer gewissen Neigung der menschlichen Natur zur Opposition und Vorliebe für das Ungewöhnliche, sei es aus Verkennung der eigentlichen Bedeutung dieser philosophischen Richtung, über das gesteckte Ziel hinausgingen und Beweise für die skeptischen Einwürfe auch aus den temporären Perturbationen unserer Sinnesorgane, den die Sensation mitbedingenden Nebenumständen, wie der verschiedenen Beleuchtung und der grössern oder geringern Entfernung der zu beobachtenden Gegenstände, der relativen Auffassungsweise des Verhältnisses räumlicher Dinge, den abnormen sittlichen Begriffen einzelner Individuen oder ganzer Völker ff. hernahmen, weil der allmähliche, aber darum gerade sichere Uebergang aus einem Extrem in's andere eine nur zu gewöhnliche Erscheinung in der menschlichen Ge-

1) confr. L. H. Jakob, David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks. Halle 1790—1792. Bd. I, pag. 834 ff.

Ueber das Wesen der Skepsis confr. C. F. Staudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig 1794. Bd. I, pag. 3—137.

sellschaft ist. Das non plus ultra dieser Ausschreitung des Skepticismus zeigt sich im Pyrrhonismus¹⁾.

Der philosophische Skepticismus der neuern Zeit ist in ähnlicher Weise, wie der des Alterthums, durch den Gegensatz zum Dogmatismus hervorgerufen worden, zu einem Dogmatismus, der durch das ganze Mittelalter hindurch in der Form der Scholastik eine unberechtigte Herrschaft ausübte. So verhängnissvoll aber die falschen Consequenzen im Pyrrhonismus gewesen sind, so bedeutungsvoll ist die Skepsis in ihrer richtigen Auffassung und Beschränkung durch die philosophische Zeitrichtung für die Entwicklung der neuern Philosophie geworden, die geradezu in ihr ihre Erzeugerin zu erblicken hat. Es bedarf nur der Erwähnung des Namens Cartesius, um sofort die hier geäußerte Ansicht bestätigt zu sehen. Cartesius, der freilich nicht, wie im Alterthum etwa Arcesilas und Carneades und in der neuern Zeit Hume, bei der Skepsis stehen bleibt, sieht in ihr gleichwohl eine Propädeutik für alle Philosophie; sie führe uns unter Ignorirung aller Scheinwissenschaften und vor Gewinnung eines sichern Halts unter vorläufiger Zurückweisung aller ihrer Natur nach disputabeln Denkobjecte bis zu dem Archimedischen Punkt, durch dessen Erreichung der Aufbau eines philosophischen Systems ermöglicht werde. Das bekannte „cogito ergo sum“, mag man über seine fundamentale Bedeutung für alle Philosophie auch anderer Ansicht sein, als Cartesius, der in ihm den Archimedischen Punkt gefunden zu haben glaubte, wurde, wie in Frankreich, Deutschland und den Niederlanden, so auch in England ein kräftiges Erregungsmittel für den philosophischen Geist.

In England war es neben Hobbes vornehmlich Locke, der durch die Cartesianischen Schriften zu ernstem philosophischem Nachdenken angeregt wurde. Er legte sich die Frage vor, woher denn eigentlich unser Wissen stamme, und machte in seinem „Essay concerning human understanding“ vom Standpunkt des Empirismus aus zum Gegenstand seiner Untersuchung schon ganz dieselben Probleme,

1) confr. Staeudlin a. a. O. Bd. I, pag. 281 ff.

die später Kant, wenn auch unter andern Gesichtspunkt und in einer andern Art und Weise der Behandlung, zu lösen suchte, nämlich Ursprung, Gewissheit und Umfang der menschlichen Erkenntniss. Locke ist der eigentliche und zwar wissenschaftliche Begründer des Empirismus, wenn derselbe auch schon in Baco von Verulam einen namhaften Vertreter gefunden hatte. Das sensuelle Percipiren ist nach Locke die einzige Quelle unserer Erkenntniss. Diese Grundanschauung im Zusammenhange mit der Lehre von der Unterscheidung in *qualitates primarias* und *qualitates secundarias* bei äussern Dingen, von denen letztere nur subjective Auffassungsweisen des durch die Sensation bedingten menschlichen Geistes seien, während erstere als die Dinge selbst constituirende Wesenheiten von ihnen nicht getrennt vorgestellt werden könnten, sollte die Hauptveranlassung zu einer einschneidenden Skepsis werden, die ihrerseits wiederum durch den unvermeidlichen Gegensatz gegen ihre Ausschreitungen eine von Grund aus mit den nach und nach zum Theil wieder eingeführten Lehrsätzen des mittelalterlichen Dogmatismus aufräumende Philosophie hervorrief. Der Vertreter dieser Skepsis ist Hume. Ein Naturell, wie wir es in ihm antreffen, konnte sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, unter Anschluss an den Empirismus jene Unterscheidung in *qualitates primarias* und *secundarias* zu Gunsten der metaphysischen Skepsis auszubeuten und die Consequenz zu ziehen, dass sich über das Wesen der Dinge überhaupt nichts ausmachen lasse, und dass darum die auf das menschliche Erkenntnissvermögen gegründete, auf das Sein aller Erscheinungen sich beziehende sogenannte Wahrheit ein Unding sei.

In Locke's sensualistischem Empirismus haben wir somit den eigentlichen Boden zu erblicken, auf welchem Hume sein System errichtet hat. In zweiter Reihe ist auf seine Philosophie der Berkeleysche empirische Idealismus von Einfluss gewesen. Berkeley hat besonders durch seine Polemik gegen die allgemeinen Ideen, die er stets als individuelle Vorstellungsbilder betrachtet wissen will, wie nicht minder durch seinen abgeschwächten Causalbegriff, der bei ihm zur blossen Wahrnehmung gewisser Merkmale zweier

in Beziehung tretenden Objecte herabsinkt, viel zum Ausbau des Humeschen Systems beigetragen ¹⁾).

Dies ist im Allgemeinen der Standpunkt, den Hume Locke und Berkeley gegenüber einnimmt; doch scheint es geboten zu sein, seine Stellung zu diesen seinen Vorgängern noch etwas genauer zu erörtern, um darüber in's Klare zu kommen, ob sein Skepticismus mehr als zufälliges, als aus dem Nachdenken über die Systeme genannter Männer nur gelegentlich resultirendes Product aufzufassen sei, oder ob man ihm eine mehr selbstständige Rolle zuzuerkennen habe. Dass Hume sein System nicht unabhängig von Locke und Berkeley aufgebaut habe, darüber herrscht kein Zweifel; anders jedoch verhält sich's mit der Frage, ob und in wiefern er mehr den Standpunkt des letztern oder des erstern zu dem seinigen gemacht habe. Compayré ²⁾ geht jedenfalls zu weit, wenn er ihn bei den metaphysischen Betrachtungen durchgehends dem Idealismus huldigen lässt. Mehr gerechtfertigt erscheint die Auffassung Pfeiderer's ³⁾, der in Hume's Philosophie die Consequenzen des sensualistischen Empirismus und empirischen Idealismus erblickt. Doch tritt bei seiner Darstellung die Individualität Hume's zu sehr hinter der nothwendigen Entwicklung der philosophischen Idee zurück. Man kann jedenfalls die Frage aufwerfen, ob die Reihe der philosophischen Entwicklung nicht schon mit Berkeley abzuschliessen — man denke nur an Kant und Fichte — und Hume als eine philosophische Erscheinung aufzufassen sei, die zwar ohne Berücksichtigung der Vergangenheit bis in's Einzelne nicht erklärt werden könne, nichts destoweniger aber als etwas durchaus Ueberraschendes sich darstelle. Diese Frage ist um so gerechtfertigter, da Hume namentlich in seiner theoretischen Philosophie sich durchaus als ein Skeptiker erweist, der seine Lehre nicht als durch den Zufall und „unter der

1) confr. G. Compayré, La philosophie de David Hume. Paris 1873. pag. 68.

2) a. a. O. pag. 169 u. pag. 246 ff.

3) confr. E. Pfeiderer, Empirismus und Skepsis in Dav. Hume's Philosophie. Berlin 1874. pag. 88 ff.

Hand“ ihm eingegeben vorträgt, sondern sie in den Mittelpunkt seiner sämtlichen Untersuchungen stellt. Demgemäss glauben wir, der Ansicht Pfeleiderer's entgegen halten zu müssen, dass der sensualistische Empirismus, und empirische Idealismus freilich als sehr passende Handhaben für den Skepticismus zu betrachten seien, dass derselbe aber in einem Naturell, wie es in Hume angetroffen wird, auch unter andern Voraussetzungen in der englischen Philosophie vielleicht unter grösserer Rücksichtnahme auf die Vertreter der Philosophie auf dem Continent sich Bahn gebrochen haben würde.

Es kommt Hume darauf an, den Nachweis zu liefern, dass die Vernunft bei Erforschung der letzten Gründe alles Wissens sich als ein durchaus unzulängliches Vermögen erweise, und dass wir somit lediglich durch einen weiter nicht zu erklärenden Naturinstinct beim In-Beziehung-Treten zu den Dingen uns leiten lassen müssen. Um dieses Resultat der Negation der Vernunftkenntniss zu erzielen, nimmt er den Sensualismus und Idealismus zu Hülfe; und wo dieser sich als Stütze für einen Vernunftdogmatismus zu erweisen scheint, wird jener herbeigezogen, um seine Prätension zurückzuweisen, und umgekehrt. Die eigentliche Grundanschauung Hume's finden wir nach seinem eignen Geständniss am besten in Redaction II seiner theoretischen Philosophie niedergelegt, die deshalb in der vorliegenden Frage vorzugsweise zu berücksichtigen sein wird. (Man vergleiche besonders den Abschnitt, der die Ueberschrift trägt: „Of the Academical or Sceptical Philosophy“ in „An inquiry concerning the human understanding“, sect. XII; vol. IV, pag. 170 ff.)¹⁾.

1) Die Citationen in dieser Abhandlung geschehen nach der zu Boston und Edingburgh veranstalteten Gesamtausgabe der „Philosophical works of David Hume in four volumes“ vom Jahre 1854. Bei dem vorliegenden Gegenstande ist besonders Rücksicht zu nehmen auf vol. I und II, „The treatise of human nature“ enthaltend, und vol. IV, wo pag. 1—126 die beträchtlich abgekürzte Redaction II des vorgenannten Werks, welche unter dem Titel: „An inquiry concerning the human understanding“, vorzugsweise die theoretische Philosophie behandelt, niedergelegt ist.

Es lasse sich, so ist Hume's Grundansicht, über die Frage, ob die Wahrnehmungen der Sinne durch ausser ihnen existirende Gegenstände hervorgerufen werden, nichts Endgültiges entscheiden. Auf die Erfahrung sich zu berufen, sei hier nicht möglich, weil die Seele immer nur ihre Vorstellungen gegenwärtig hat und nie die Verknüpfung mit den Gegenständen durch Erfahrung erreichen kann. Es fehle eine über der von der sinnlichen Wahrnehmung stets abhängigen Erfahrung stehende Controlle. Der Vernunft könne diese Aufgabe nicht zugewiesen werden, weil sie von den Wahrnehmungen stets abhängig sei.

Diese Ausführungen sind offenbar dem Idealismus günstig; doch lassen die aus ihm gefolgerten Behauptungen nach Hume sich ebensowenig rechtfertigen. Wenn wir alle Dinge nur als unsere sinnlichen Vorstellungen betrachten, so ist es denkbar, ihr Wesen durch unsern Verstand unmittelbar zu erfassen. Denn es ist klar, dass, wenn esse = percipi gesetzt wird, eine Erkenntniss per intuitionem immediatam möglich zu sein scheint. Diese Meinung erweist sich aber bei genauerer Untersuchung als unverständlich und widersinnig. Eine Ausdehnung, welche nicht sichtbar und fühlbar ist, kann nicht gedacht werden; und eine fühlbare oder sichtbare Ausdehnung, die weder hart noch weich, weder schwarz noch weiss ist, geht gleichfalls über die menschlichen Begriffe. Somit wird der Idealismus immer wieder auf die einzelnen Empfindungsqualitäten verwiesen, über das eigentliche die Einzelempfindungen zusammenhaltende Was kann er nichts entscheiden. Wenn Berkeley den Causalbegriff auch wesentlich abgeschwächt hatte, so lag in dem Zugeständniss, dass wir gewisse Merkmale der Verknüpfung wahrnehmen, immerhin noch etwas, wie die Meinung von einer unmittelbaren Vorstellung von Kraft oder Wirkung. Dieser Ansicht tritt Hume durch die für seine Causallehre fundamentale Behauptung entgegen, dass wir durchaus keine Impression von einer Verknüpfung haben, sondern in dem Causalverhältniss lediglich auf die Wahrnehmung eines Vorher und Nachher beschränkt sind. Das Resultat einer gründlichen Untersuchung metaphysischer Objecte kann deshalb nur die *ἐποχή* der Alten sein, weil

alle mehr oder minder dogmatischen Systeme der Metaphysik nicht auf über allen Zweifel erhabenen Grundsätzen, sondern nur auf Ueberzeugungen beruhen, die bei genauerem Zusehen sich nicht rechtfertigen lassen.

Von diesem Standpunkt aus werden somit alle Erörterungen Hume's über metaphysische Gegenstände zu beurtheilen sein, mögen sie auch nur in Red. I eine eingehende Berücksichtigung gefunden haben. Wenn wir manche Beweisführungen dort fast ausschliesslich durch den Idealismus gestützt sehen, so ist dieser Umstand einfach dadurch zu erklären, dass die Grundsätze des Idealismus in einzelnen Partien eine besonders günstige Aussicht auf Erfolg in der Bekämpfung dogmatischer Systeme eröffnen. Zudem darf auch nicht übersehen werden, dass Hume in Red. I, obwohl unter steter Festhaltung seines Princips und unter bewusstem Vorwärtsschreiten nach dem gesteckten Ziele hin, bei der Ausführung des Einzelnen hie und da in einer gewissen jugendlichen Unselbstständigkeit mehr an Vorliegendes sich anschliesst, als er es später thut und zweifelsohne bei eingehender Untersuchung der in Red. II wenig oder gar nicht berücksichtigten Objecte gethan haben würde.

Wir wenden uns nunmehr zur zusammenhängenden Betrachtung der metaphysischen Skepsis Hume's, indem wir zuerst seine Prinzipien darlegen und dann zur Erörterung der einzelnen Untersuchungsobjecte fortschreiten.

Es könnte den Anschein haben, als ob Hume bei seinen nur auf Negation dogmatischer Grundsätze abzielenden Darlegungen selbst keines festen Halts bedürfte, sondern nur die formale Logik in Anwendung zu bringen hätte. Dem ist aber durchaus nicht so. Hume's Skepticismus hat, wie der Skepticismus überhaupt, seinen Stützpunkt nicht in der Logik. Die Logik als rein formale Wissenschaft ist für ihn nur die Waffe, mit der er seinen Standpunkt vertheidigt, resp. zum Angriff gegen den Dogmatismus vorgeht. Seine eigentliche Operationsbasis, die ihm eine Vertheidigung oder einen Angriff zuerst ermöglicht, bilden ausserhalb der Logik liegende Principien. Er ist somit gewissermassen auch dogmatisch, und es hängt von der

Aufrechterhaltung seiner Principien sein System und die ganze Stärke desselben ab¹⁾.

Hume geht, ähnlich wie Kant, von der richtigen Voraussetzung aus, dass wir vor der Untersuchung metaphysischer Probleme erst die Fähigkeiten der Seele betrachten müssen, um zu erfahren, ob und in wie weit ein Eindringen in jene dunkeln Regionen möglich sei. Compayré glaubt deshalb, ihn vorzugsweise als einen Psychologen bezeichnen zu müssen, der der Urheber der heutigen Psychologie in England sei²⁾. Hume verkennt keineswegs die grossen Schwierigkeiten, die sich gerade der Betrachtung der Seele entgegenstellen, da sie bei dieser Vornahme sowohl erforschendes Subject als zu erforschendes Object der Untersuchung vorstellen muss; aber er getraut sich doch, wenigstens eine Geographie der Seele (mental geography) liefern zu können. Er giebt ohne Weiteres zu — und hiermit legt er den ersten Grundstein zu einem gewissen Dogmatismus —, dass sich mancherlei Vermögen in unserer Seele vorfinden, die wir als Erklärungsprincipien bei allen auf Erkenntniss abzielenden Operationen des Geistes ansehen müssen³⁾. Die Grundfähigkeiten der Seele sind rein receptiver Art, die ihre Belebung und eine daran sich schliessende operative Thätigkeit von einem von aussen kommenden Impuls oder von einer gewissen Zuständlichkeit

1) confr. die Abhandlung über den philosophischen Skepticismus von Reinhold, pag. XV—XVIII, in „David Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand, übersetzt von Tennemann. Jena 1793.“

2) La psychologie expérimentale ou phénoménale, telle que l'entendent quelques-uns des plus brillants esprits de l'Angleterre contemporaine, est née il y a longtemps. C'est à l'époque où David Hume publia son *Traité de la Nature humaine*, c'est à l'année 1739 qu'on peut rapporter la date précise de sa naissance (a. a. O. pag. 58).

3) It cannot be doubted that the mind is endowed with several powers and faculties, that these powers are distinct from each other; that what is really distinct to the immediate perception may be distinguished by reflection; and consequently, that there is a truth and falsehood in all propositions on this subject, and a truth and falsehood which lie not beyond the compass of human understanding (vol. IV, p. 10).

unsers leiblich-physischen Organismus abhängig machen. Ohne diese Agentien ist die Seele eine *tabula rasa* oder eine — *sit venia verbo* — todte Kraft. Alle Seelenthätigkeit ist bedingt durch die Wahrnehmungen (*perceptions*), die ihrer Qualität nach als gleichartig zu betrachten seien und nur durch den Grad der grössern oder geringern Lebhaftigkeit einen Unterschied statuiren. Die lebhaftern Wahrnehmungen nennt Hume Eindrücke oder Sinnesempfindungen (*impressions*), worunter er sowohl Sinnesindrücke, als *Affecte* versteht, und die weniger lebhaften durch die Reproductionsfähigkeit des Geistes erzeugten Nachbilder Vorstellungen oder reproducirte Wahrnehmungen (*ideas*)¹). Man sieht, wie er seine psychologischen Darlegungen gänzlich vom sensualistischen Empirismus abhängig macht. Die Thätigkeit des Verstandes bei operativem Vorgehen wird auf die Verbindung, Theilung und Anordnung des Vorstellungsmaterials beschränkt. Geschieht diese Operation unter Zuhülfenahme der eigenthümlichen Seelenkraft des Gedächtnisses, so werden die Vorstellungen sowohl hinsichtlich ihrer Stärke, als ihrer Anordnung den ursprünglichen *Impressionen*, die ihnen zu Grunde liegen, und die sie bedingen, sich nähern; tritt dagegen die der Seele gleichfalls ursprünglich innewohnende Kraft der Phantasie hinzu, so werden sie einerseits weit hinter der Frische und Lebendigkeit der vorhergegangenen *Impressionen* zurückbleiben, andererseits auch in der Anordnung die Reihenfolge der Urbilder mehr oder minder verschmähen. Nichts destoweniger sind auch bei dieser concurrirenden Thätigkeit der Phantasie die Vorstellungen stets auf einfache ihnen zu Grunde liegende *Impressionen* zurückzuführen²).

Schon hier ist zu ersehen, dass Hume über die Er-

1) vol. I, pag. 15 ff.; vol. IV, p. 16 ff. Ueber die Bedeutung der von Hume angewandten termini *confr.* F. Jodl, *Leben und Philosophie David Hume's*. Halle 1872. pag. 29 u. 30. Die dort mit Recht hervorgehobene Schwierigkeit einer den Sinn erschöpfenden Uebersetzung der von Hume angewandten Ausdrücke in's Deutsche wird es rathsam erscheinen lassen, sie oft unübersetzt wiederzugeben.

2) vol. I, pag. 23—25; vol. IV, pag. 17. 18.

fahrung nicht hinauszugehen beabsichtigt. Diesem Grundsatz bleibt er beim Aufbau seines Systems im Allgemeinen getreu, ohne sich vor den Consequenzen zu scheuen. Freilich geräth er hie und da in nicht geringe Verlegenheit, geht dann aber über die sich ihm aufdrängenden verfänglichen Fragen, deren gründliche Erwägung die Haltbarkeit des ganzen Systems bedrohen würden, als über etwas Nebensächliches entweder stillschweigend oder mit wenigen aus dem Stegreif hingeworfenen Bemerkungen hinweg¹⁾. Wir werden bei den einzelnen Untersuchungsobjecten ersehen, wie die Zurückführung alles Erkennens auf Impressionen für die metaphysischen Begriffe verhängnissvoll werden musste²⁾.

Ehe Hume sich im Genaueren darüber erklärt, wie viel oder wie wenig in metaphysischen Untersuchungen auf dem in den Schulen betretenen Wege erreicht werden könne, versucht er nach Art seiner geographischen Beschreibung der Seele eine Erklärung zu geben, wie es möglich sei, dass die von den Impressionen herrührenden Vorstellungen und Gedanken nicht als zusammenhangloses Material im Bewusstsein verbleiben. Die Beobachtung lehre uns, dass die durch das Gedächtniss und die Phantasie uns zum Bewusstsein gebrachten Vorstellungen nach gewissen Gesetzen verknüpft werden, die sich der Zahl nach auf drei reduciren lassen, auf das der Aehnlichkeit, der Berührung in Zeit und Raum und der Causalität (*resemblance, contiguity in time or place and cause and effect*)³⁾. Er gebraucht diese Ausdrücke vorläufig in dem Sinne, wie sie im common sense angewendet werden, behält sich aber ihre philosophische Rechtfertigung noch vor. Jene Gesetze sind für ihn aber nicht etwas, das die Einbildungskraft oder das Gedächtniss nothwendig bestimmt, stets unter gewissen Vorbedingungen nur ein und dieselbe Verknüpfung vorzunehmen, sondern sie haben nur normative Bedeutung; sie lassen den Gang unserer Vorstellungen

1) confr. vol. I, pag. 20. 21; vol. IV, pag. 19. 20.

2) confr. Jakob a. a. O. p. 583 ff. u. pag. 615 ff.

3) vol. I, pag. 26; vol. IV, pag. 23.

über gewisse Grenzen nicht hinausgehen, verbieten also z. B. die Conception von etwas, das einen Widerspruch involvirt.

Die Einbildungskraft nun, welche die Vorstellungen zu bestimmten Gruppen zusammenstellt, die Complexionen auflöst und die isolirten Elemente in neue Verbindungen eingehen lässt, kann durch die Thätigkeit des Verstandes unterstützt werden. Geschieht dies vor- und grundsätzlich, so resultirt daraus das Wissen. Unsere Vorstellungen — und alle sogenannten objectiven Dinge, die wir zum Gegenstande unserer Erkenntniss machen, sind für die auf ihre Erforschung sich richtende Verstandesthätigkeit eben nur Vorstellungen, mag man sich für eine von unsern Sinnen unabhängige reale Existenz entscheiden oder nicht — ordnen sich unter bestimmten Verhältnissen, die durch gelegentliche Erfahrung oder absichtlich angestellte Beobachtung erkannt werden, zu einem Wissen zusammen. Dieser Verhältnisse giebt es sieben. Sie heissen Aehnlichkeit, Identität, Verhältnisse von Raum und Zeit, Proportionen bei Grössen und Zahlen, Grade in der Qualität, Entgegengesetztheit, Causalität¹⁾. (Die verschiedene Bedeutung, die die Verhältnisse der Aehnlichkeit, Berührung in Raum und Zeit und Causalität an dieser Stelle im Gegensatz zu den oben angeführten, unsere Einbildungskraft regelnden Gesetzen haben, liegt auf der Hand). Diese Verhältnisse können in zwei Klassen eingetheilt werden, in solche, die ganz von den Begriffen abhängen, welche wir zusammen vergleichen, und in solche, die verändert werden können, ohne dass man eine Veränderung in den Begriffen vor sich gehen lässt. Nur die Verhältnisse der ersten Klasse können Gegenstand der Erkenntniss und Gewissheit werden; zu ihnen gehören: Aehnlichkeit, Entgegengesetztheit, Grade in der Qualität, Proportionen bei Grössen und Zahlen. Sie zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung zu machen, sei nicht von Belang, da über sie im Allgemeinen Einstimmigkeit herrsche. Anders stehe es mit den Verhältnissen der zweiten Klasse: Identität, Raum und Zeit,

1) vol. I, pag. 95.

Causalität, deren Anwendung eine philosophische Rechtfertigung erheische. Sie müssen deshalb zum Gegenstande einer gründlichen Untersuchung gemacht werden, damit man über ihren Ursprung und ihre eigentliche Bedeutung in's Klare komme. Im Laufe der Darstellung seines Systems wurde Hume auch noch auf manche andern Verhältnisse geführt, die je nach der verschiedenen Auffassung entweder als selbstständige Objecte des Erkennens oder als in jenen drei Verhältnissen enthaltene Instanzen betrachtet werden können.

Da Hume allem Wissen zu Grunde liegende Principien zum Gegenstande seiner Untersuchung machen will und in der Darlegung seines Systems allen bisherigen althergebrachten Meinungen entgegenstehende Ansichten geltend zu machen beabsichtigt, so muss er sich offenbar in einer gewissen Verlegenheit befinden, sowohl was die Behandlungsweise der zu erforschenden Probleme, als die Anordnung des Stoffes anbetrifft, da er einerseits sich in demselben Vorstellungskreise bewegen muss, den er beim Leser, von dem er doch verstanden sein will, voraussetzt, und doch gerade diesen Vorstellungskreis als etwas Illusorisches zu kennzeichnen sich vornimmt, und andererseits überall auf seine eigne Anschauungsweise, die man jedenfalls nur nach Kenntniss aller bei den einzelnen Untersuchungsobjecten zu Tage getretenen Ansichten rückschauend erkennen kann, Bezug zu nehmen hat. Dass diese Verlegenheit in ähnlicher Weise bei Jedem, der das Humesche System einer Prüfung unterwirft, sich wiederholen muss, namentlich hinsichtlich des zweiten der berührten Punkte, ist leicht einzusehen, weshalb eine hier und da wahrzunehmende Abweichung von der Anordnung des Stoffes bei Hume leicht entschuldigt werden wird, und das um so mehr, wenn man die in beiden Redactionen in dieser Hinsicht zu Tage tretenden Verschiedenheiten berücksichtigt¹⁾.

1) confr. Pfeleiderer, pag. 131 ff.

Raum und Zeit.

Wir beginnen mit der Betrachtung von Raum und Zeit und lassen es dahingestellt sein, ob Hume diese Erörterungen als blossе Vorfragen angesehen wissen will oder nicht. So viel ist gewiss, dass er Raum und Zeit als Untersuchungsobjecte der Metaphysik auffasst und seine Grundsätze auf jene Begriffe überall anwendet ¹⁾.

Nichts erscheint wohl mehr gerechtfertigt, als seine Hinweisung auf die Bedeutung der Empirie für die Gewinnung der Begriffe von Raum und Zeit. Durch die Sinne — und darin hat er ferner Recht — können wir freilich weder Raum noch Zeit wahrnehmen; denn sobald wir einen räumlichen Gegenstand hinsichtlich des Zugleichseins seiner einzelnen Bestandtheile betrachten, zeigt uns der Gesichtssinn weiter nichts, als eine Reihe aneinander grenzender, farbiger Punkte. Untersuchen wir den Gegenstand durch den Tastsinn, so empfinden wir gegen das Eindringen unserer Hand eine gewisse Widerstandskraft, die sich an allen cohärirenden Theilen des Gegenstandes zeigt; aber von einer Raumempfindung ist in beiden Fällen nicht die Rede. Aehnlich verhält sich's mit der Zeit. Beobachten wir die an den Dingen wahrnehmbaren Veränderungen oder die von einander unterscheidbaren Momente bestimmter Geschehnisse, so nehmen wir durch die Sinne nichts wahr, als Veränderungen oder aufeinanderfolgende unterscheidbare Momente von Handlungen. Bis hierher dürfte Jeder, der mit denkender Betrachtung verknüpfte Beobachtungen anstellt, Hume beistimmen. Während wir nun aber weiter zu folgern uns berechtigt glauben, dass wir durch die über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Vorstellung einer ununterbrochen fortgesetzten Anreihung coexistirender Gegenstände zu der Vorstellung eines coexistirenden Continuum's überhaupt und somit des Raumes und des unendlichen Raumes und in ähnlicher Weise durch Vergegenwärtigung einer ununter-

1) Ueber Raum und Zeit confr. Treat. part. II, sect. I—V (vol. I, pag. 44 ff.) u. Inquiry sect. XII, part. II (vol. IV, pag. 177 ff.).

brochenen Succession von Veränderungen oder Handlungen zu der ununterbrochenen Folge in der Zeit und demnach der Zeit überhaupt und auch der Unendlichkeit der Zeit gelangen, fährt Hume in durchaus anderer Weise fort. Er bleibt bei der sinnlichen Wahrnehmung stehen und behauptet: Da wir neben den wahrgenommenen farbigen Punkten und den an den Objecten beobachteten Veränderungen durchaus keine besondere Impression von Raum und Zeit erhalten, so sind auch diese Begriffe in dem Sinne, den die Metaphysik mit ihnen zu verbinden pflegt, vollständig leere und ungerechtfertigte; denn der Begriff der Ausdehnung (extension) und somit des Raumes ist nur ein Abbild (copy) der gefärbten Punkte und der ganzen Art ihrer Erscheinung; und ebenso kann die Zeit weder allein, noch in Verbindung mit einem sie stets zwar begleitenden, aber unveränderlichen Object vorgestellt werden, sondern wird allemal nur durch irgend eine wahrnehmbare Folge (perceivable succession) veränderlicher Objecte erkannt.

Diese auf den Empirismus sich stützende Skepsis Hume's nimmt sich noch wunderlicher aus bei der durch ihn versuchten Widerlegung der Lehre von der unendlichen Theilbarkeit äusserer Gegenstände. Es erinnern seine Ausführungen an einzelnen Stellen nicht undeutlich an die Beweise der Eleaten für das „Eine“. Man wird ihm von der Anschuldigung der Verwechslung des Begriffs eines Dinges mit dem Dinge selbst nicht ganz frei sprechen können. Zum Mindesten ist eine gewisse Verworrenheit da wahrzunehmen, wo er von grössern und kleinern Begriffen und der Zerlegung eines Begriffs in kleinere, die Bilder von qualitativ gleichartigen Theilchen eines Gegenstandes sein sollen, behufs Erhärtung der Undenkbarkeit der unendlichen Theilbarkeit eines endlichen Gegenstandes spricht. Er beruft sich dabei stets unter Rücksichtnahme auf die Einbildungskraft auf die vorhergegangenen Impressionen; und hierin müssen wir den hauptsächlichsten Grund für seine Anschauungsweise und fehlerhafte Schlussfolgerung suchen. Da er den Begriff (idea) als das Abbild eines sinnlich wahrgenommenen Dinges fasst, so geräth er in

sichtliche Verlegenheit, wenn er seine Theorie festhalten will, und denkt sich daher durch die Annahme der Unmöglichkeit einer ins Unendliche fortgesetzten Theilbarkeit; so ist's denn auch leicht erklärlich, dass die mathematischen Punkte für ihn physische Punkte sind. Wären Punkte, Linien und Flächen als Grenzen von Linien, Flächen und Körpern nicht etwas Untheilbares, so wäre eine Statuirung dieser Grenzen unmöglich. Was er sich nun unter dem wahrnehmbaren Minimum von Körperlichkeit recht gedacht hat, da er selbst zugiebt, dass ein durch ein Mikroskop bewaffnetes Auge ein anderes Minimum festsetzt, ist nicht ersichtlich. Er dürfte im Allgemeinen wohl unter Anschluss an die Lehre der Atomistiker unter Atom oder Punkt ein sowohl dynamisches, als räumliches Etwas verstanden haben, das, wie etwa ein Mohnsamenkörnlein, welches durch Theilung die organisirende Kraft zur Entwicklung einer Pflanze verliert, nicht weiter getheilt werden dürfe, wenn man ihm nicht die Fähigkeit, durch Zusammensetzung einen so und nicht anders gearteten Stoff zu bilden, absprechen wolle.

Durch jene subtilen Untersuchungen und Grübeleien wird Hume unter der Macht der Consequenz seiner Principien wider sein ursprüngliches Vornehmen (s. oben pag. 14. 15) nolens volens doch dahin getrieben, wenigstens die Proportionen bei Grössen und somit die Geometrie vor sein Forum zu ziehen. Wir würden nun erwarten, dass er bei der Annahme einer begrenzten Theilbarkeit die Geometrie nur um so mehr als eine über jeden Zweifel erhabene Wissenschaft betrachten müsste, da durch Anreihung einer gewissen Anzahl von unterscheidbaren Punkten diese die Länge von Linien und in ähnlicher Weise die Linien die Grösse der Flächen und die Flächen die Grösse der Körper bestimmen dürften. Dem ist aber nicht so. Er zieht jetzt wiederum die Trüglichkeit der Sinne in Betracht und kommt darum zu dem Schluss, es lasse sich über die bestimmte Länge einer Linie und Grösse einer Fläche bis zu einer über allen Zweifel erhabenen Gewissheit nichts ausmachen, weshalb die Geometrie, da sie ihre Elemente nicht genug sicher stellen

könne, nicht zu einem unbedingten Anspruch auf Evidenz berechtigt sei.

Wir können hieraus ersehen, wie bei einer zu weit gehenden und alleinigen Rücksichtnahme auf die Empirie die von den Sinnestäuschungen herrührende und die auf Vernunft gegründete Skepsis sich nahe berühren und gegenseitig stützen. Man ziehe hiebei namentlich das von Hume gewählte Beispiel von zwei sich schneidenden geraden Linien in Betracht, die bei für unsere Sinne unmerklicher Convergenz nicht, wie die Mathematik lehrt, in einem Punkt sich kreuzen, sondern ein gemeinschaftliches Segment haben sollen.

Wenn Hume in Red. II ¹⁾ die menschliche Erkenntniss in Beziehung von Vorstellungen und in Thatsachen ²⁾ gliedert und zu der ersten Gruppe auch die Geometrie zählt, so lässt er sich eine Inconsequenz zu Schulden kommen. Wir haben ein Recht, ihm diesen Vorwurf zu machen, nicht nur, wenn wir auf Red. I allein Rücksicht nehmen, wobei man einwenden könnte, dass er ja selbst in späterer Zeit seine dort niedergelegten Anschauungen corrigirt habe, sondern auch Red. II mit in Betracht ziehen ³⁾, wo er nicht minder an den Fundamentalsätzen der Geometrie rüttelt. Freilich zeigen sich dort auch, sei es durch absichtliches Ignoriren der für das ganze System heiklen Probleme, sei es durch ein gewisses Zugeständniss an die Vernunft als ein in seiner Operation von den Sinnen zum Theil unabhängiges Vermögen — dahin gehört z. B., dass Hume bei der Vergleichung zwischen einem durch den Kreis mit seiner Tangente gebildeten und irgend einem Winkel, dessen Schenkel beide gerade Linien sind, die unendliche Theilbarkeit wider seinen Willen zugeben muss —, die Spuren der Selbstzersetzung des Skepticismus, der eben an sich selbst zu zweifeln beginnt. Es erschrickt die Vernunft gleichsam vor der ihr octroyirten unbedingten Abhängigkeit von der Sinnlichkeit und sträubt sich, der lästigen Führerschaft sich weiter zu überlassen.

1) vol. IV, pag. 30.

2) Relations of ideas, and Matters of Fact.

3) confr. vol. IV, pag. 78.

Der Arithmetik und Algebra räumt Hume im Allgemeinen eine grössere Evidenz und Stringenz ein, wogegen man erwidern könnte, dass, wenn überhaupt von einem Vorzug der einen der genannten Unterabtheilungen der Mathematik vor der andern gesprochen werden darf, beispielsweise die Quadratwurzel aus 2 mit Hülfe der Geometrie sich deutlicher vorstellen lässt, als durch die arithmetische Ausführung von $\sqrt{2}$.

Die Frage nach der unendlichen Theilbarkeit der Zeit wird von Hume in ähnlicher Weise erledigt, wie die parallelen Untersuchungen über den Raum. Auch die Zeit muss, so fern sie (natürlich gemäss seiner eigenthümlichen Auffassungsweise) als etwas Wirkliches vorgestellt wird, aus untheilbaren Augenblicken zusammengesetzt sein. Diese Behauptung lässt sich, wie ich meine, leicht in ähnlicher Weise widerlegen, wie der Satz Zeno's des Eleaten vom ruhenden fliegenden Pfeil. Denn wenn die Zeit als eine ununterbrochene Succession aufgefasst wird, so darf man sie auch in ihrem unendlich kleinsten Theile nicht als ein an der Succession nicht participirendes Etwas betrachten.

Hume kommt in seinen Untersuchungen über Raum und Zeit, vom Empirismus ausgehend, zu einem ähnlichen Resultat, wie Kant durch seinen transcendentalen Idealismus. Auch für ihn sind Raum und Zeit im Grunde weiter nichts, als subjective Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit; und wo er gegen die Lehre von der unendlichen Theilbarkeit ankämpft, kann für ihn nicht die Rede sein von einer Theilbarkeit des Raumes und der Zeit ohne Ausfüllung durch Materie und ohne Succession von wahrnehmbaren Veränderungen. Wir seien nur auf die Sinne angewiesen und haben kein Recht, die Begriffe Raum und Zeit zu gebrauchen, wenn wir sie nicht mit Stofflichkeit und Veränderung identificiren. Man könnte einwenden, meint Hume, dass z. B. für unsere Wahrnehmung die Wände eines Zimmers ganz denselben Abstand haben, möge der Zwischenraum mit Luft angefüllt sein oder nicht. Hierauf sei aber zu entgegnen, es gehöre das Verhältniss von Raum und Zeit mit zu den geheimen Ursachen und

Wirkungen der Körper, die wir nicht begreifen können, und die durch ihre Unbegreiflichkeit uns zur Zurückhaltung unseres Urtheils nöthigen. Sehe man von den in ein Verhältniss tretenden und auf einander wirkenden Dingen ab, so könne von einem Verhältniss oder von irgend welcher Beziehung selbstverständlich auch nicht mehr die Rede sein. Das Resultat der ganzen Untersuchung ist somit die Skepsis. Die Fähigkeit, von Stoff und Veränderung zu abstrahiren, streitet Hume der Vernunft ab, da sie nur im Stande sei, den durch die Impressionen uns zugeführten Vorstellungsinhalt zu verarbeiten, und ihre Thätigkeit einstellen müsse, sobald sie auf ein Nichts — und das sind eben Raum und Zeit ohne Rücksichtnahme auf Materie und Veränderung — sich angewiesen sehe.

Causalität.

In den Untersuchungen über das Causalverhältniss sind das Centrum und der Schwerpunkt aller Philosophie Hume's zu suchen. Auf dem Princip der Ursächlichkeit beruhen vornehmlich die exacten Wissenschaften; auf dieses Princip gründen sich mehr oder minder alle Erfahrungsurtheile im gewöhnlichen Leben; denn auch in solchen Sätzen, wie: „der Schnee ist weiss, der Donner rollt“, urtheilen wir bewusst oder unbewusst nach dem Gesetz der Causalität, weil stillschweigend vorausgesetzt wird, dass, weil die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit ist, wie sie ist, jene Empfindungen des Weissseins und des Rollens ermöglicht werden. Darum ist's leicht erklärlich, dass Hume das Causalverhältniss einer eingehenden und gründlichen Betrachtung unterzogen hat. Im „Treatise of human nature“ ist fast der ganze 3. Theil (vol. I, pag. 95—228) diesem Gegenstande gewidmet. In „An inquiry concerning the human understanding“ haben hierauf mehr oder minder Bezug sect. IV bis VII (vol. IV, pag. 30—90). Die Untersuchungen über das Causalverhältniss sind für die Philosophie (man denke vornehmlich an Kant) von weittragender

Bedeutung geworden, weil man sich veranlasst fühlte, den Ursprung und das Wesen des Causalbegriffs, den man bis dahin meist bona fide gebraucht und als etwas Selbstverständliches betrachtet hatte, einer gründlichen Prüfung zu unterwerfen. Wir geben in Nachstehendem zuerst eine zusammenhängende gedrängte Darstellung der Ansichten Hume's:

Bei der Causalität handelt es sich um zwei oder mehrere Dinge, die in ein Verhältniss treten. Man erkennt leicht, dass Dinge, wenn sie auf einander wirken sollen, an einander grenzen müssen. Es wird also in erster Reihe die Causalität durch das Verhältniss der Contiguität bedingt, wobei natürlich auch eine Reihe von Mittelgliedern angenommen werden könne. Erwägt man nun aber genauer, woher der Causalbegriff stamme, so geräth man alsbald in nicht geringe Verlegenheit. Von einer Impression kann er nicht abgeleitet werden; denn es verräth der Gegenstand, den man die Ursache nennt, oder dem man die Ursache zuschreibt, keinem unserer Sinne irgendwelche Aehnlichkeit mit der Wirkung. Der Hindu würde bei der Empfindung eines bedeutenden Kältegrades nie von vornherein schliessen, dass durch Kälte Wasser in eine feste Masse verwandelt werde. Somit muss jede Vorstellung von Ursache und Wirkung a priori willkürlich bleiben. Ja und wird selbst die Wirkung genannt, so bleibt ihre Verbindung mit der Ursache gleich willkürlich, weil es eine Menge anderer Wirkungen gibt, die dem Verstande nicht minder denkbar erscheinen. Wir mögen daher noch so viel grübeln, um die sogenannte „Kraft“ oder „nothwendige Verknüpfung“ uns zu vergegenwärtigen, wir nehmen überall, wo wir von Causalität sprechen, nur zwei aufeinander folgende Gegenstände wahr, und müssen daher die Ursache als einen Gegenstand, der einem andern vorhergeht, und die Wirkung als einen Gegenstand, der einem andern folgt, definiren. Wenn wir nun einige Male eine Succession wahrgenommen haben, so schliessen wir beim Erscheinen des Dinges, das wir als Ursache anzusehen uns gewöhnt hatten, auf das Erscheinen des zweiten, das wir als Wirkung bezeichneten. Aber dieses Schliessen gründet sich keineswegs

auf absolute Evidenz, sondern nur auf einen grössern oder geringern Grad von Wahrscheinlichkeit, die an Stärke gewinnt, je mehr der Kreis der Erfahrung sich erweitert. Haben wir zwei Dinge aber stets in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung erblickt, so wird uns die Gewohnheit je länger, je mehr eigen, bei dem Eintreten des einen sofort das andere zu erwarten. Somit sind alle Schlüsse auf Grund der Erfahrung Wirkungen der Gewohnheit und nicht des Verstandes, und die Gewohnheit ist demnach der grosse Führer im Leben. Aber mit der sogenannten nothwendigen Verknüpfung, die man als wesentliches constituirendes Moment des Causalbegriffs betrachtet, ist es im Grunde nichts, sie ist nur ein post eventum hinzugeschichtetes Etwas der Einbildungskraft. Es hat die Metaphysik keine dunklern Begriffe, wie die von Macht, Kraft, Wirksamkeit und nothwendiger Verknüpfung, was eben daher rührt, dass ihnen keine Impressionen zu Grunde liegen. Man pflegt freilich oft den Begriff der Kraft aus der Betrachtung der Seelenthätigkeit und des Einflusses, den der Wille über unsern Körper, und die Seele ausübt, herzuleiten; indess auch hier ist von einem blossen Vorher und Nachher die Rede (s. weiter unten pag. 50 ff.), über den eigentlichen Vorgang bleiben wir stets im Ungewissen, weil es kein geheimnissvolleres Princip als die Verbindung von Leib und Seele gibt. Zudem ist die Herrschaft des Willens über den Leib auch eine durchaus bedingte. Wir können die Zunge und die Finger nach Belieben bewegen, nicht aber das Herz und die Leber. — Die Impressionen allein sind die nothwendigen Vorbedingungen zur Rechtfertigung der Begriffe, die daher, wenn man bei ihrem Gebrauch sich falsche Vorstellungen bildet, von ihnen (den Impressionen) ihr Correctiv erwarten. Auf Impressionen geht alles Schliessen in Bezug auf Thatsachen zurück, und aller Glaube an Thatsachen oder wirkliches Dasein (den Glauben bezeichnet Hume als ein lebhaftes Gefühl) beruht lediglich auf Gegenständen, die dem Gedächtniss oder den Sinnen gegenwärtig sind, und auf einer gewohnheitsmässigen Verbindung zwischen diesen und andern Gegenständen unter Zuhülfenahme des Gesetzes der Aehnlichkeit.

Wir wenden uns zur Beurtheilung der Humeschen Auffassungsweise über das Causalverhältniss, wobei wir uns vornehmlich nach Red. II zu richten haben werden, in der Hume im Allgemeinen mehr sachgemäss zu Werke geht und solche Anschauungen, die er in Red. I¹⁾ zur Erhärtung seiner Beweisführung aus dem Gebiet des Idealismus entlehnt, weiter nicht berücksichtigt. Er gibt dort (in Red. II) im Allgemeinen stillschweigend zu, dass unsere Sinneswahrnehmungen durch ausser uns seiende Dinge mit bestimmt werden, an deren Existenz darum nicht zu zweifeln sei.

Jakob²⁾ ist der Ansicht, dass die Kantische Categoriellehre ohne Weiteres hinreiche, Hume zu widerlegen, was aber bei genauerm Zusehen durchaus sich nicht so verhält. Kant hat freilich mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die blosser Succession noch keineswegs die Causalität involvire, sondern dass der Verstand, sobald zwei aufeinander folgende Dinge wahrgenommen werden, wenn anders ein Vorher und Nachher statuirt werden könne, erst untersucht, ob nicht die Succession etwas bloß Zufälliges sei und somit das, was als Wirkung angesehen wird, auch ohne das Vorher des vielleicht voreilig als Ursache angesehenen Dinges da sein könne. Man stelle z. B. nicht Nacht und Tag in ein Causalverhältniss, sondern sehe als Ursache des Tages die Leuchtkraft der Sonne an. Wenn wir aber von aller Erfahrung absehen wollen, so erscheint die Annahme, dass wir zu dem Causalbegriff nie durch das reine Denkvermögen, also a priori, gelangen können, als eine für unser psychisches Sein durchaus gerechtfertigte, indem die in dieser gegenwärtigen Erscheinungswelt mögliche Erfahrung nur als eine Species möglicher Erfahrung überhaupt aufgefasst werden kann. Wir dürfen nicht, ehe wir auf diese so und nicht anders geartete Erfahrung Rücksicht nehmen, von Causalität sprechen, sondern höchstens von einem irgendwie gearteten In-Beziehung-Treten irgendwelcher Objecte. Die Frage nach der Art der Beziehung

1) confr. namentlich vol. I, pag. 213.

2) a. a. O. pag. 749 ff.

ist völlig offen zu lassen. Hume ist somit in vollem Recht, wenn er auf die Erfahrung als nothwendige Bedingung zur Bildung des Causalbegriffs hinweist. Doch der Fehler in seiner Schlussfolgerung beginnt damit, dass er der Vernunft jegliches über die Erfahrung hinausgehende operative Vermögen und mithin jede Berechtigung abspricht, über das durch die Sinneswahrnehmung gesteckte Ziel hinwegzuschreiten. Indem er die Einbildungskraft als den Hauptfactor bei der Bildung des Causalbegriffs betrachtet, raubt er allem und jedem Schliessen nach dem Princip von Ursache und Wirkung die Gewissheit und weist es auf die Wahrscheinlichkeit an, die sich nach der Zahl gleichförmiger beobachteter Vorgänge steigere, während doch die Wissenschaft aus einem einzigen Falle da, wo sie von Ursache und Wirkung redet, auch in allen spätern Fällen unter denselben Vorbedingungen zu demselben Schluss sich berechtigt fühlt, da sie, falls beim fortgesetzten Experimentiren der erwartete Erfolg nicht eintritt, nicht sowohl an dem Schluss irre wird, sondern vielmehr die veränderte Wirkung in der veränderten Ursache sucht. Wenn Hume nun auch diesen Einwurf durchaus mit berücksichtigt hat und, um seine Zweifel aufrecht zu erhalten, zu der Unzuverlässigkeit der Sinne seine Zuflucht nimmt, so hat er doch nicht bedacht, dass da, wo es sich um wissenschaftliche Festsetzungen handelt, sehr wohl für die Sinne nicht wahrnehmbare Zufälligkeiten mit in Betracht gezogen werden, die aber eben in diesem Minimum für den eigentlich zu erzielenden Erfolg von keiner Bedeutung sind. Ist z. B. in der Chemie zum ersten Male die Erfahrung gemacht, dass verdünnte Schwefelsäure einen bestimmten Stoff auflöst, und ist ferner bekannt, dass die Wirksamkeit der Schwefelsäure sich steigert, wenn sie concentrirt wird, so wird der Chemiker mit aller Gewissheit die Auflösung jenes Stoffes erwarten dürfen, wenn er beim zweiten Versuch eine stärkere Säure anwendet. Wenn wir hiedurch gezeigt haben, dass thatsächlich namentlich auf dem Gebiet exacter Forschung nicht nach Wahrscheinlichkeitsgründen, sondern mit absoluter Gewissheit von einer bestimmten Ursache auf eine bestimmte Wirkung geschlossen wird, so

liegt uns ferner ob nachzuweisen, wo der Ursprung des Causalbegriffs zu suchen sei.

Compayré¹⁾ äussert sich nach dem Zugeständniss, dass Erfahrung zur Bildung dieses Begriffs unerlässlich sei, also: „Il ne faut point aller au delà de cette unique affirmation: l'action causale est un fait que nous saisissons en nous quand il se produit.“ Jodl²⁾ sieht im Anschluss an Locke's Ausführungen und die neuere Psychologie in gewissen Acten unsers Selbstbewusstseins den Ursprung des Causalbegriffs, gibt aber Hume darin Recht, dass in Bezug auf die Aussenwelt unsere Kenntniss in keinem Falle über das oberflächliche Verhältniss des Nachher hinausreiche, und dass auf Veranlassung dieses beständigen Nachher die Unterlegung der Causalität von uns vorgenommen werde. Diese Unterlegung folge aber nicht aus Gewohnheit, sondern aus einem in unserm Seelenleben existirenden Associationsverhältnisse, dessen Bildung schon im halbbewussten Zustande der Kindheit beginne, dann fort und fort durch das Hinzutreten von Erfahrung neue Nahrung erhalte und so an Intensität gewinne.

Compayré begnügt sich offenbar mit dem unmittelbaren Bewusstsein von dem Causalverhältniss, das eben bei jedem causalen Vorgange auf's Neue erwache. Doch dürfte es wohl billig erscheinen, auch nach den Erklärungsgründen für dieses Bewusstsein zu forschen. Jodl hat nach meiner Ueberzeugung auf die Hauptmomente bei der Entstehung des Causalbegriffs hingewiesen. Es kann darum nicht meine Absicht sein, in diesem schwierigen Problem wesentlich neue Argumente beizubringen, die eine bis zur Evidenz gesteigerte Endentscheidung ermöglichten; doch dürfte nachstehende Ueberlegung immerhin etwas dazu beitragen, Hume's Wahrscheinlichkeitstheorie zu entkräften:

Hume behauptet, dass wir durch Impressionen Vorstellungen erhalten, er giebt ferner zu, dass diese Impressionen verschiedene Vorstellungen in uns erwecken.

1) a. a. O. pag. 175. 176.

2) a. a. O. pag. 54 ff.

Da drängt sich uns doch ohne Weiteres die Frage auf: Woher diese verschiedenen Vorstellungen? In dieser Frage ist schon implicite der Causalbegriff enthalten; denn sie setzt voraus, dass eine veränderte Wahrnehmung nicht denkbar sei ohne eine Veränderung der sie ermöglichenden Bedingungen. Unser geistiges Sein ist in seinem Sich-In-Beziehung-Setzen zu den räumlich-zeitlichen Erscheinungen eben so beschaffen, dass es nicht bei der ungeprüften Entgegennahme verschiedener Empfindungen und Vorstellungen stehen bleibt, sondern mit bald mehr, bald minder deutlichem Bewusstsein sofort nach dem Grunde der Verschiedenheit forscht. Dieses Suchen nach dem Warum der Veränderung ist schon im frühen Kindesalter bald nach erwachtem Ichbewusstsein wahrzunehmen und macht im ganzen übrigen Leben einen dauernden Characterzug unserer geistlichen Wesenheit aus. Wenn wir nun auch nicht ohne Rückhalt gleich auf verschiedene äussere Objecte schliessen, von denen sinnliche Impressionen herrühren, sondern dabei stehen bleiben, dass uns unmittelbar nur unsere in uns eingeschlossenen Vorstellungen gegeben sind, so werden wir immerhin zu der weitem Frage getrieben: Müssen wir nicht, obschon diese Vorstellungsbilder weiter' nichts, als unsere Wahrnehmungen sind, verschiedene Zuständlichkeiten des Gemüths annehmen, die eben eine Verschiedenheit der Vorstellungsbilder ermöglichen? Kurz jede wahrgenommene Veränderung, mögen wir ihren Sitz hinverlegen, wohin wir wollen, drängt uns ein Warum auf, und wir könnten uns, wäre es nicht ganz unmöglich, ohne wirkliche Erfahrung solche Fragen aufzuwerfen, leicht zur Kantischen Kategorie der Causalität bekennen. — Setzen wir nun äussere Objecte voraus (über die Existenz äusserer Objecte s. unten pag. 29 ff.), so gestehen wir ohne Zaudern ein, dass wir nicht von allen in gleicher Weise afficirt werden, und wir suchen diese Verschiedenheit der Empfindungen aus einer Verschiedenheit des Verhältnisses äusserer Dinge zu unsern Sinnen zu erklären. Diese bis dahin besprochene Anwendung des Causalbegriffs ist, wie wir sehen, nur möglich unter Berücksichtigung der Einwirkung von in einem Verhältniss stehenden oder in ein Verhältniss tretenden

Objecten auf unsere Sinnlichkeit, und wir sind zwar berechtigt, von einem Causalverhältniss der in uns seienden Vorstellungsbilder oder der äussern Objecte und unserer Empfindungsqualität zu sprechen, aber noch nicht, auch die ausser uns existirenden Objecte als in einem Causalverhältniss stehend zu betrachten. Doch wir gehen weiter. Wir geben als ein unmittelbar Empfundenes das Wechselverhältniss zwischen Leib und Seele zu. Wir setzen den Fall, wir werden durch einen Pfeil an unserer Hand verletzt. Es entsteht dann sofort ein Wechselverhältniss zwischen Leib und Seele; die Seele producirt augenblicklich die eigenthümliche Empfindungsqualität, die wir Schmerz nennen. Wir schreiben diesen Schmerz der entstandenen Wunde zu. Wir schliessen aber ferner, dass diese Wunde ohne das Eindringen des Pfeiles nicht entstanden wäre, sehen also als die eigentliche Ursache des Schmerzes den Pfeil an und setzen somit den Pfeil in Beziehung zur Empfindung und folglich zur Seele. Wenn wir aber von dem Schmerze abstrahiren (wofern wir etwas von Stoischem Gleichmuth besitzen) und nur auf die durch den Pfeil verursachte Vertiefung in der Hand sehen, so stehen wir keinen Augenblick an zu behaupten, dass der Pfeil die Ursache der Vertiefung sei. Sollten wir nun, wenn der Pfeil etwa in einem Brett eine Vertiefung bewirkt hätte, ihn nicht als deren Ursache ansehen? Wir werden demnach durch das Medium unseres Körpers nothwendig auf das Im-Verhältniss-Stehen äusserer Dinge überhaupt geführt, was selbstverständlich nur durch das Zusammenwirken unserer sinnlichen Empfindungen mit der Gesamtheit der seelischen Kräfte möglich ist. Insofern wir demnach unsere empirische Seele in ihrer Wechselwirkung mit dem Körper betrachten, ist der Causalbegriff für sie ein psychologisch nothwendiger Grundbegriff. Stellen wir uns das menschliche Wesen freilich als reinen Geist vor, also ohne irgendwelchen somatischen Organismus — von einer immateriellen Substanz oder einem sogenannten ätherischen Leibe zu reden, verbietet sich nach unsern in der Erfahrung sich bewegenden Denkgesetzen von selbst —, so müssen wir nicht nur absehen von den sinnlichen Empfindungsqualitäten, sondern

auch von der Dreitheilung unserer geistigen Regungen in Denken, Fühlen und Wollen, weil wir gemäss unsern empirischen Denkgesetzen uns schwerlich vorstellen können, dass da Gefühl und Wille angetroffen werden, wo von Eindrücken von aussen und von einer Actualisirung gefasster Beschlüsse zu sprechen sich von selbst verbietet. Es bleibt ein allgemeines Denken als blosser Fähigkeit übrig, bei der von Causalität nicht im Mindesten die Rede sein kann. Nur vermöge unserer psychisch-somatischen Hypostase ist es erklärlich, dass, sobald wir zwei äussere Objecte wahrnehmen, sich uns sofort die Ueberzeugung von einem In's-Verhältniss-Gesetzt-Werden derselben aufdrängt, welches in uns den Gedanken an irgendwelche Veränderung und demgemäss an Causalität erweckt, mögen wir auch nicht im Voraus die bestimmte Art des Effects berechnen können, wenn die Erfahrung uns darüber noch keinen Aufschluss gegeben hat. Hume würde nun freilich immerhin wiederum fragen können: Wo ist die Impression, von der die Causalität abgeleitet ist? Doch wir verweisen ihn auf sein eignes Zugeständniss, das er dem Erkenntnissvermögen macht, nämlich unabhängig von einer Impression auch operativ zu Werke gehen zu können (s. oben pag. 13).

Die Consequenz, die Hume aus seiner Lehre über die Causalität nur ziehen kann, ist ein allgemeines Misstrauen in Bezug auf Thatsachen. Alle exacten Wissenschaften sind nach seiner Theorie nicht auf dem Princip einer nothwendigen Verknüpfung, sondern auf einem bald mehr, bald minder gesicherten System von Wahrscheinlichkeiten aufgebaut und stehen demnach mit der theologischen Lehre, dass wir zufolge der allgemeinen menschlichen Hinfälligkeit unser Loos auch nicht einmal für die allernächsten Momente bestimmen können, wesentlich auf gleicher Stufe.

Substanzialität, Materialität oder Immaterialität der Seele, Identität äusserer Objecte, persönliche Identität.

Die die Ueberschrift dieses Abschnitts bildenden Denkobjecte stehen in einem gewissen sachlichen Zusammen-

hange, der freilich in Hume's Schriften äusserlich nicht überall wahrgenommen wird. Wir sind bei den Erörterungen dieser Gegenstände fast nur auf Red. I angewiesen, da Hume in Red. II sie nur im Vorübergehen hie und da berührt. Wir können unter Vergegenwärtigung seiner Grundprincipien und seiner notorischen Consequenz in der Anwendung derselben schon im Voraus ahnen, was das Resultat seiner Untersuchungen sein wird. Die Frage nach dem Begriffe der Existenz sieht er als eine müssige an. Wenn wir an einen Gegenstand denken, so denken wir ihn als existirend. Wäre die Existenz eines Dinges etwas von seinen Qualitäten, die wir wahrnehmen oder im Geiste uns vorstellen, Verschiedenes, so müssten wir eine besondere Impression von der Existenz erhalten haben, und wir müssten dann bei der Wiedervergegenwärtigung eines Gegenstandes durch das Gedächtniss diese Impression von der der Qualitäten trennen können. Nun ist aber keine besondere Impression von der Existenz eines Dinges vorhanden, somit kann auch von keiner Absonderung derselben die Rede sein ¹⁾.

Ueber den Ursprung des Substanzbegriffs äussert sich Hume etwa in folgender Weise: Unsere Sinne werden durch die Dinge in bestimmter Weise afficirt. Wir sehen z. B., dass das Gold gelb ist, dass es einen bestimmten Glanz hat, wir fühlen seine Schwere etc., und in der ersten naiven Auffassung identificiren wir ohne Weiteres diese wahrgenommenen Eigenschaften des Goldes oder anderer Gegenstände mit deren Wesen. Doch wir werden bei fortgehender Beobachtung der uns umgebenden Dinge bald gewahr, dass jene Eigenschaften von mancherlei Zufälligkeiten abhängig sind. Ein krankhafter Zustand unsers leiblichen Organismus, das Fehlen gewisser Nebenumstände, z. B. des Lichts bei farbigen Gegenständen etc. lassen uns die Dinge nicht mehr als das erscheinen, wofür wir sie ursprünglich hielten. Diesen Widerspruch zwischen den verschiedenen Wahrnehmungen suchen wir nun dadurch aufzuheben, dass wir entweder einen Unterschied machen

1) vol. I, pag. 91 ff.

zwischen zufälligen, von Nebenumständen bedingten und dauernden, das Wesen der Dinge constituirenden Eigenschaften oder hinter der für unsere Sinne wahrnehmbaren Phänomenalität ein unbekanntes Etwas, ein Substrat, suchen und so zu der Lehre von der Substanz und den Accidencien uns bekennen. Alle diese Unterscheidungen in qualitates primarias und secundarias, in Substanz und Accidencien sind aber weiter nichts, als leere Spitzfindigkeiten, dazu bestimmt, die Unwissenheit der Metaphysiker zu verdecken, die durch solche sophistische Aushülfe das Erkennen der Dinge nur erschweren, da sie über Unbekanntes naturgemäß keine Auskunft geben können, das Bekannte aber, die Sinnesempfindungen, als Erklärungsprincip verwerfen. Es ist jedoch klar, dass, da alle unsere Kenntniss von den Dingen nur durch Impressionen gewonnen wird, wir aber, von dem unbekanntem Etwas, der Substanz, keine besondere Impression erhalten, auch über ihr Sein oder Nichtsein und folglich noch viel weniger über ihr Wesen etwas ausgemacht werden kann. Der Begriff der Substanz sowohl, als der einer zufälligen Beschaffenheit (mode) ist nur eine Vereinigung oder Zusammenfassung einfacher Begriffe, durch die Einbildungskraft, denen wir einen besondern Namen geben, damit wir leichter im Stande sind, entweder uns selbst oder andern jene Zusammenfassung in Erinnerung zu bringen ¹⁾.

Mit der Frage nach dem Substanzbegriff hängt die nach der Materialität oder Immaterialität der Seele eng zusammen. Die Metaphysik hat im Anschluss an die Unterscheidung von Substanz und Accidencien auch bei den psychischen Erscheinungen ein Substrat voraussetzen zu müssen geglaubt, das der unveränderliche Träger der veränderlichen Attribute sei. Bei genauerer Untersuchung dieser Hypothese geräth man aber, man mag sich drehen und wenden, wie man will, auf die grössten Widersprüche und Ungereimtheiten. Man kann auf diesem Gebiet für zwei sich entgegenstehende Ansichten gleich viel Gründe für und wider

1) Treatise, part. I, sect. VI und part. IV, sect. III u. IV (vol. I, pag. 31 ff. u. pag. 274 ff.).

vorbringen. Gewisse Analogien, von den sichtbaren Dingen hergenommen, beweisen schon, wie wenig eine endgültige Entscheidung in jenen dunkeln Regionen zu erwarten sei. Der Satz, ein Object existire, ohne doch irgendwo zu sein, steht augenscheinlich sowohl der naiven, als der von vielen Metaphysikern vertretenen Ansicht diametral entgegen, dass Alles, was existirt, auch irgendwo einen Ort für die Existenz angewiesen erhalten habe; und dennoch erscheint er bei eingehenderer Betrachtung durchaus nicht abstrus. Der Süßigkeit einer Feige wird man offenbar die Existenz nicht absprechen wollen. Wo aber ist die Süßigkeit anzutreffen? Zu antworten: „rechts, links, oben, unten“, ist augenscheinlich eine Ungereimtheit. Wir können nicht sagen, dass sie nur in einem Theile zu finden sei, aber ebensowenig, dass sie in jedem Theile angetroffen werde; denn sonst müssten wir behaupten, die Süßigkeit habe eine Figur. Jener scholastische Grundsatz: „totum in toto et totum in qualibet parte“, der das Räthsel lösen soll, ist, bei Licht besehen, eine Absurdität, da er lehrt, dass ein Ding an einem bestimmten Orte sei und doch auch nicht sei. Solche Analogien aus dem Bereiche der sichtbaren Welt scheinen offenbar der Lehre von der Immaterialität der Seele günstig zu sein und tragen dazu bei, die Behauptungen der Materialisten, welche alle seelischen Functionen von der Ausdehnung und Bewegung ableiten, als hinfällig zu kennzeichnen. Doch lassen sich nicht minder wichtige Gründe gegen die Immaterialität der Seele und somit gleichzeitig für die Annahme, dass sie als räumliches Etwas irgendwo existire, beibringen. A priori lässt sich natürlich in diesem Dilemma nichts entscheiden, wir sind nur auf die Impressionen angewiesen. Eine regelmässig wiederkehrende Folge von Impressionen stellen wir uns durch das Causalverhältniss vor. Da wir aber von der Verknüpfung von Ursache und Wirkung nichts empfinden, so steht auch der Annahme nichts im Wege, dass eine Verknüpfung zwischen räumlichen Bewegungen und Gedanken bestehe, da diese Annahme keinen Widerspruch involvirt. Es handelt sich hier um reale Objecte, die eo ipso einer beständigen Verknüpfung (d. h. einer zeitlichen Aufeinanderfolge) fähig

sind. Ja wir dürfen um so mehr zu solcher Auffassung uns bekennen, da thatsächlich unsere psychischen Thätigkeiten wesentlich durch der physischen Organismus bedingt sind. Bei Erwägung der Gründe und Gegen Gründe dieser Hypothesen kommen wir folglich zu dem Schluss, dass die Frage nach der Substanz der Seele absolut unverständlich sei, da die verschiedenen Vorstellungen in summa weder auf ein ausgedehntes, noch auf ein unausgedehntes Etwas sich zurückführen lassen. Es ist die menschliche Neigung zu der begrifflichen Bestimmung eines Substrats der psychischen Erscheinungen daher ebenso, wie bei der Substanz, lediglich aus der Einbildungskraft herzuleiten, die eine Vereinigung des Verschiedenartigen supponirt und auf deren Bezeichnung durch einen besonderen Namen hindrängt. Es berechtigt uns aber nichts zu der Annahme einer factisch existirenden Einheitlichkeit der Seele, denn da wir von ihrem möglichen Substrat keinen Begriff haben, so können wir nicht die verschiedenen und selbst einander widersprechenden Vorstellungen mit unserm Denken in Einklang bringen, ohne eine wesentliche und fundamentale Veränderung vorzusetzen¹⁾.

Die Lehre von der Substantialität und der Materialität oder Immaterialität der Seele verhalten sich nach Hume's Auffassung offenbar, wie Gattungsbegriff und Species. Aehnlich steht's mit seinen Untersuchungen über die Identität äusserer Objecte und die persönliche Identität. Wir beginnen mit der Skizzirung seiner Lehre von der Identität äusserer Objecte. Er wirft die Frage auf: Wie kommen wir zu der Annahme von der Identität äusserer Dinge? und fährt dann fort: Es ist auf den ersten Blick nicht zu entscheiden, ob den Sinnen oder der Vernunft oder der Einbildungskraft die Entstehung dieses Begriffs zuzuschreiben sei. Bei der Prüfung der Sinne in Bezug auf die Lösung des vorliegenden Problems verwahrt sich Hume gegen die naïve Auffassung der Identificirung von Wahrnehmung äusserer Objecte und ihrer selbstständigen ausser uns existirenden Daseinsweise, wie auch gegen die philo-

1) Treatise, part. IV, sect. V (vol. I, pag. 288 ff.).

sophische Hypothese des Bewusstseins von dem Unterschiede unserer Vorstellungen und den von ihnen unabhängigen Dingen. Wo auch immer es sich um die Betrachtung äusserer Gegenstände handelt, sind wir lediglich auf unsere sinnlichen Wahrnehmungen beschränkt. Mögen wir beim Anblick der Gestirne uns durch die Phantasie bis zum Himmel erhoben wähnen, in Wirklichkeit kommen wir über den engen Kreis der in uns eingeschlossenen Wahrnehmungen nicht hinaus. — Hier macht Hume offenbar, wie bei diesen Erörterungen überhaupt oft, eine gelegentliche Excursion auf das Gebiet des Idealismus. Dass er aber dauernd diese philosophische Richtung vertreten habe, wird durch den ganzen Tenor von Red. II widerlegt. Und auch bei diesen dem Subjectivismus das Wort redenden Auslassungen sind immer noch auseinander zu halten das Bewusstsein von dem Unterschiede unserer Vorstellung und äusserer Objecte überhaupt und das Bewusstsein von diesem Unterschiede im Augenblick der ernstesten denkenden Betrachtung äusserer Gegenstände, bei welcher unser Geist naturgemäss, da er nicht mit Energie auf zwei Probleme zugleich seine Aufmerksamkeit richten kann, von jenem Bewusstsein absehen wird und muss. Wenn die Ausführungen Hume's in letzterem Sinne aufgefasst werden, wofür ich mich entscheide, so darf man übrigens keinen Augenblick zögern, ihm beizustimmen (man vergl. besonders vol. I, pag. 93). Zudem muss nachdrücklich darauf hingewiesen werden, dass er zu dem Ziele, wonach er strebt, durchaus auch gelangen kann, wenn er nur seiner Impressionstheorie treu bleibt. Es liegt ihm aber oft daran, für seine Behauptungen recht viel Beweismaterial herbei zu schaffen (s. oben pag. 6—8) 1). — Zur Feststellung der Identität äusserer Objecte, so argumentirt Hume weiter, müssen wir natürlich unsere Zuflucht zu der Continuität nehmen. Nun ist aber klar, dass die Vorstellung von der fortdauernden Existenz eines Dinges uns durch die Sinne nicht zugeführt wird. Wenn

1) Diesem entgegenstehende Ansichten s. bei Compayré, pag. 169 u. 246, und Pfeleiderer, pag. 126.

wir einen Gegenstand in verschiedenen Zeitpunkten betrachten, so erhalten wir nur einzelne unzusammenhängende Vorstellungsbilder. Die Sinne hören auf, von dem Augenblicke an zu wirken, wo sie den Objecten nicht mehr exponirt werden. Wollte man von ihnen also die continuirliche Existenz der Objecte ableiten, so würde man sich einer „contradiction in terms“ schuldig machen, da man behauptete, die Sinne wirken fort, während sie aufgehört haben zu wirken. Eine Unterscheidung ferner zwischen den Vorstellungsbildern und den äussern Objecten kann durch die Sinne gleichfalls nicht ermöglicht werden, da sie ja nicht fähig sind, das Object mit uns selbst, insofern wir von ihm ein Bild in uns aufgenommen haben, zu vergleichen. Ebenso wenig vermag die Vernunft uns von der Continuität der Dinge zu überzeugen. Sie gründet ihre Schlüsse auf das Gesetz der Causalität. Hievon kann sie aber in diesem Falle nicht Gebrauch machen; denn einmal darf sie von den durch die Sinne uns zugeführten Vorstellungsbildern nicht ohne Weiteres auf selbstständig existirende Dinge schliessen, da Vorstellung und Ding etwas durchaus Verschiedenes sind; und ausserdem wäre es widersinnig, wollte sie, da ja, sobald wir durch die Sinne keine Impressionen mehr erhalten, auch die Wirkung aufhört, eine fortwirkende Ursache voraussetzen. Wenn gewisse Vorstellungen in einer bestimmten Regelmässigkeit wiederkehren, so dass wir z. B., erhalten wir von einem jenseits des Meeres wohnenden Freunde einen Brief, unwillkürlich das feste Land mit seinen Städten und Dörfern, das durch grosse und kleine Schiffe befahrene Meer etc. uns vergegenwärtigen, so berechtigt uns noch immer nichts, von diesem bestimmten Grade der Regelmässigkeit in unsern Vorstellungen auf einen grössern Grad von Regelmässigkeit in äussern Objecten zu schliessen. Folglich bleibt uns nur der Ausweg offen, zu der Einbildungskraft als Erklärungsprincip unsere Zuflucht zu nehmen; und in der That zeigt ihre eigenthümliche Thätigkeit, wie es möglich wird, von der Continuität und demgemäss von der Identität äusserer Objecte uns einen Begriff zu bilden. Wenn sie nämlich einmal an einer

Gedankenreihe Theil nimmt, so ist sie geschickt, damit noch dann fortzufahren, wenn die Sinne ihre Thätigkeit bereits haben einstellen müssen. Da nun auch schon die Sinne uns die Objecte in einer gewissen Gleichförmigkeit erscheinen lassen, so knüpft die Einbildungskraft an diese Thatsache an und macht die Gleichmässigkeit so vollkommen, als möglich. Diese Fiction der Einbildungskraft, die durch den leichten Uebergang von einer Vorstellung zu einer andern ihr ähnlichen sehr begünstigt wird, bezieht sich zunächst auf unsere sinnlichen Vorstellungsbilder; da aber bei genauerem Zusehen die Meinung von der Continuität unserer Vorstellungen nicht haltbar ist, so wird durch eine fernere Hypothese, nämlich die von der doppelten Existenz der Vorstellungen und der Objecte die Continuität und somit die Identität in die von unsern Vorstellungen unabhängigen Objecte verlegt. Nach allen philosophischen Systemen ist es daher unmöglich, unsern Verstand oder unsere Sinne als wohlbestellte Hüter zu vertheidigen. Nur Sorglosigkeit und Unaufmerksamkeit können uns vor dem ausschweifendsten Zweifel schützen¹⁾.

Bei den Untersuchungen über die persönliche Identität geht Hume von der Betrachtung äusserer Objecte aus und behauptet, dass wir, eigentlich zu reden, oft gar kein Recht haben, einem Object, das wir in zwei getrennten Zeitmomenten betrachten, Identität zuzuschreiben, denn es sind unterdessen in ihm wesentliche Veränderungen vorgegangen. Der Grund dieser voreiligen Annahme ist der Verwechslung zweier verschiedenen Handlungen der Einbildungskraft zuzuschreiben, deren eine darin besteht, das ununterbrochene und unveränderliche Object in Erwägung zu ziehen, während die andern sich auf die Succession in Verhältniss stehender Objecte richtet. Indem wir vornehmlich nur die letztere Thätigkeit der Einbildungskraft berücksichtigen, gewöhnen wir uns daran, einem Gegenstande selbst dann Identität mit sich selbst (d. h. mit seiner frühern Zuständlichkeit) zuzuschreiben, wenn eine ganz bedeutende Veränderung mit ihm vorgegangen, so-

1) Treatise, part. IV, sect. II (vol. I, pag. 237 ff.).

bald dieselbe unmerklich und leicht erfolgt ist, wodurch es denn oft sogar geschieht, dass wir ein Ding noch für dasselbe halten, wenn auch kein Theilchen mehr von den ehemaligen Substanzen vorhanden ist. Sind wir uns auch der Veränderung sehr wohl bewusst, so dichten wir doch unwillkürlich, sobald ein gewisses Verhältniss und Ebenmass in der Succession der einander ersetzenden Gegenstände besteht, die Identität als ein die Succession zusammenhaltendes Band hinzu. Aehnlich steht's mit der persönlichen Identität, die wir vornehmlich in der menschlichen Seele suchen zu müssen glauben, während wir doch nur einer Anzahl von einzelnen einander folgenden Vorstellungen uns bewusst sind. Weil wir vermöge des Gedächtnisses einen wenn auch unvollkommenen Zusammenhang bilden können, so dichten wir, ebenso wie bei der Feststellung der Identität organischer oder anorganischer Körper, ein gewisses Etwas hinzu, das wir mit dem Namen „Persönliche Identität“ oder „Ich“ belegen¹⁾.

Jedem, der zum ersten Male die soeben skizzirten Abschnitte in Hume's Treatise liest, wird bei einzelnen Partien so etwas wie Hirngespinnst, Phantasterei auf der Zunge schweben; erst nach und nach wird's ihm klar werden, dass denn doch, wenn bei ernstem, tiefem Nachdenken der gesunde Menschenverstand in vielen Fällen sich als ein sehr unzuverlässiger Rathgeber und schlechter Commentator erweist, wohl nicht Alles so absurd sei, wie es im ersten Augenblick zu sein schien, und dass die oft wunderlich sich ausnehmenden Erörterungen immerhin ein ernstes Nachdenken verdienen. Alle philosophischen Systeme, so sehr sie auch mit dem Anspruch hervortreten, ein endgültiges Wort zu sprechen, sind bei genauerem Zusehen eine Mischung von Wahrem und Falschem, und ihr Werth wird durch das grössere oder geringere Quantum des erstern bestimmt. Es ist Sache der nachfolgenden Kritik, eine Absonderung beider Elemente vorzunehmen

1) Treatise, part. IV, sect. VI (vol. I, pag. 310 ff.).

und bei dem im Laufe der Darstellung oft unmerklichen Uebergange von Berechtigtem zu Unberechtigtem die Grenze zu bestimmen und die grössere oder kleinere Wegstrecke auf dem Gebiet des Wahren möglichst zu verlängern. Eine ähnliche Aufgabe müssen wir uns bei den nachstehenden Betrachtungen stellen.

Hume verwirft die Frage nach dem Begriff der Existenz. Seine abwehrende Stellung diesem metaphysischen Begriff gegenüber dürfte wohl nur von Wenigen gebilligt werden; indess stehen wir keinen Augenblick an zu behaupten, dass er in der Entscheidung über die Frage, als was eigentlich die Existenz aufzufassen sei, ein wichtiges Wort gesprochen. Wir finden in dem Satz: „That idea (of existence), when conjoined with the idea of any object, makes no addition to it“, ¹⁾ unstreitig schon in nuce Kant's berühmte Erörterung des Unterschiedes zwischen Existenz und Qualität, den er mit seltener Gründlichkeit und darum für alle Zeiten entscheidend bei der klassischen Kritik des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes klar gelegt hat.

Bei seinem Ankämpfen gegen den Substanzbegriff beweist sich Hume als ein mächtiger Feind der alten Metaphysik. Wenn wir daher uns gegen seine Skepsis schützen wollen, so ist's hier namentlich geboten, sein Grundprincip als unhaltbar nachzuweisen. Wir müssen durch seine eigenen Zugeständnisse, die er vorübergehend der Vernunft macht, und durch deren Ignorirung beim Aufbau seines Systems er dasselbe überhaupt nur aufrecht erhalten kann, uns den Weg zu einer andern Operationsbasis ebnen. Wir wollen dabei mit ihm auf dem Boden der Erfahrung stehen bleiben. Wie will, so fragen wir, Hume seine Impressionstheorie der Thatsache gegenüber rechtfertigen, dass besonders in der Mathematik, der Astronomie und der Naturwissenschaft durch blosser Hypothesen Wahrheiten entdeckt sind, bei denen, wenn sie sich veranschaulichen lassen, die Impression doch höchstens den Vernunftschlüssen nachfolgen, nicht aber ihnen

1) vol. I, pag. 92.

vorausgehen kann? Wird ja doch der Fortschritt in der Wissenschaft überhaupt zumeist nur durch die Annahme von Hypothesen ermöglicht, wenn wir auch die Bedeutung zufälliger glücklicher Entdeckungen als eines prius in mancher Wissenschaft nicht unterschätzen wollen. Die Empirie lehrt uns also, dass bei gewissen Operationen des Erkenntnissvermögens eine vorhergegangene Impression nicht der Archimedische Stützpunkt ist oder sein kann. Die Vernunft ist nun einmal darauf angewiesen, in dem Erfahrungskreise dieser realiter erscheinenden Welt zu operiren. Wenn sie aber das durch diese Form der Erscheinungswelt bedingte Vorstellungsmaterial, ohne durch dasselbe sich die Verbindung der einzelnen Elemente vorschreiben zu lassen, nach aus keiner Erfahrung abzuleitenden Principien verknüpft, so ist diese ihre Thätigkeit eben etwas Ursprüngliches (s. pag. 28. 29). Dächten wir uns die Vernunft in eine andere mögliche Welt, die mit der wirklichen hinsichtlich der Erscheinungsformen keine Aehnlichkeit zeigte, versetzt, so würde das Vermögen, den irgendwo existirenden irgendwie gearteten Erfahrungsinhalt in freier Weise zerlegen und verbinden zu können, abgesehen davon, ob diese Zerlegung oder Verbindung vorgenommen würde oder nicht, immer als etwas Apriorisches bezeichnet werden müssen. Glaubte man sich also berechtigt, diese ursprüngliche Fähigkeit der Vernunft abzuspochen, so wäre das ganz derselbe Fall, als wollte man irgend ein anderes Vermögen, das im Menschen oder im Bereiche der Erscheinungen überhaupt nach sonstigen Erfahrungen vorausgesetzt werden muss, deshalb in Abrede stellen, weil ihm nie Gelegenheit geboten wurde, sich in Activität zu setzen. Schreiben wir demnach der Vernunft ein von den Sinnen unabhängiges Vermögen zu, so werden wir ihr keineswegs nur die untergeordnete Rolle zuweisen, bei der Phantasie den Substanzbegriff zu leihen und ihn fortan als ein entlehntes Gut, das sie seinem Wesen nach nicht kennt, zu gebrauchen; sondern wir werden keinen Anstand nehmen, ihr sowohl die Macht, als die Berechtigung zuzugestehen, jenen Begriff selbstständig zu bilden. Es wird demgemäss zu untersuchen sein, wie und

auf welchem Wege die Vernunft zu diesem Begriffe gelangt. Dass Hume die Unterscheidung in *qualitates primarias* und *secundarias* oder Substanz und Accidenz, die aus einem gewissen Widerstreit der zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen verschiedenartigen Empfindungsweisen resultirte, verwirft, dazu ist er vollauf berechtigt; und er hat durch dieses absprechende Urtheil gewiss auch dazu beigetragen, die aus der Zeit der Scholastik auf die neuere Zeit vererbte Begriffsverwirrung zu beseitigen. Dass er aber mit dem Unberechtigten das Berechtigte zugleich verwirft und vernichtet, wird Niemand, der nicht vollständig seinem Skepticismus huldigt, gut heissen. Bei einem Versuche zu Hume's Widerlegung an das allgemeine Bewusstsein zu appelliren, ist hier nicht angänglich; denn es handelt sich um den Nachweis der Berechtigung der Vernunft in der Anwendung des Substanzbegriffs, weshalb wir etwas weiter ausholen müssen. Der Widerstreit zwischen der naïven Auffassung, die die Erscheinung der Dinge ohne Weiteres als ihr Wesen betrachtet, und der über die unter verschiedenen Vorbedingungen sich verschiedenartig gestaltenden Sinnesindrücke reflectirenden Vernunft treibt letztere an, über die Qualität der Sinnesempfindungen nachzudenken. So viel wird uns bei einiger Ueberlegung bald klar, dass die Schallwellen, die Vibrationen des Aethers, die gasförmigen Absonderungen der Stoffe ff. nicht mit den Empfindungsqualitäten vergleichbar sind; aber wir können doch nicht leugnen, dass unsere Sinne eben afficirt werden, und somit sind wir berechtigt, den Dingen die verallgemeinerte Eigenschaft der Empfindbarkeit oder unter Absehung von empfindenden Wesen die Eigenschaft der Wirkungsfähigkeit auf andere mit ihnen in irgendwelche Beziehung tretenden Objecte zuzuschreiben. Wenn wir freilich von aller und jeder Beziehung absehen, so ist jegliches Setzen von irgendwelcher Eigenschaft eines Dinges für uns unmöglich. Wir dürfen keineswegs die Beziehungen äusserer Objecte zu der Fünzfzahl unserer Sinne als die einzig denkbaren ansehen, sondern müssen diese thatsächlich in fünf Gruppen sich darstellenden Empfindungsweisen als das

Resultat eines besonderen Stärkegrades der Beziehungen äusserer Objecte auf einander auffassen, dem es möglich wurde, in der animalischen Körperlichkeit sich besondere Organe zum Zwecke einer vollkommenern Darstellung der Actualisirung der Gegenseitigkeit in den Beziehungsweisen nach und nach zu bilden. — Wenn diese Erörterungen sich etwas Darwinistisch ausnehmen, so dürfte einer nach einer Erklärung des verschiedenartigen Seins suchenden Theorie daraus kein Tadel erwachsen: wir können im Anschluss an Kant behaupten, es zeige sich gerade darin die Weisheit des das All beherrschenden Schöpfers, in die Materie die Kräfte gelegt zu haben, dass nicht eine sprung-, sondern schrittweise vor sich gehende, aber darum gerade nach etwas Sicherem hinzielende Entwicklung ermöglicht wurde. — Sind wir nun anzunehmen genöthigt, dass unter andern siderischen oder planetarischen Vorbedingungen auch andere Beziehungsweisen der Objecte sich hätten herausgestalten müssen, so darf es uns nicht schwer fallen, von unsern thatsächlichen Empfindungsweisen zu abstrahiren und das Wesen eines Dinges als ein Etwas aufzufassen, das die Möglichkeit des In-Beziehung-Tretens zu irgend einem andern Objecte in sich enthält. Wenn Hume daher meint, man nehme, um einen Begriff von der Materie zu bilden, Cirkelschlüsse zu Hilfe ¹⁾, so übersieht er, dass dieser Vorwurf vollständig ungerechtfertigt ist. Freilich könnte man nicht von Ausdehnung der Körper und daher auch nicht von Bewegung sprechen, wenn nicht die einzelnen Theilchen durch die Cohäsion zusammengehalten würden und in diesem Zusammenhalten die Solidität begründeten. Nun gehört aber thatsächlich die Cohäsion, wenn wir deren Wesen auch nicht durch Zurückgehen auf eine letzte nicht causirte, unmittelbar evidente Ursache erklären können, zu dem In-Beziehung-Treten der Stofftheilchen; darum sind Solidität und Ausdehnung reciproke Begriffe und verwahren sich bei einer logischen Verknüpfung gegen den Vorwurf einer *petitio principii*. Von diesem Standpunkt aus ist auch das Kantische Ding-an-sich als metaphysisches Problem zurückzu-

1) vol. I, pag. 285.

weisen, da wir entweder auf die thatsächliche Beziehung der Dinge zu einander und auch zu uns recurriren oder jede Untersuchung unterbleiben lassen müssen.

Die Darlegungen über das Wesen des Substanzbegriffs finden mit einigen Modificationen auch Anwendung bei den Untersuchungen über das Substrat der Seele. Darin dürfte Hume wohl Recht haben, dass die Frage, ob die Seele materiell oder immateriell sei, offen gelassen werden müsse. Denn wenn wir die Seele auch als ein Etwas auffassen wollten, das ein Analogon in den allgemeinen Wahrheiten fände, die, wenn man sich so ausdrücken darf, einen fest bestimmten modus agendi in sich schliessen, oder sie mit den Platonischen Ideen verglichen, die in der Wirklichkeit unter dem Einfluss störender Nebenbedingungen nie erreicht würden, so gäbe man damit doch nur rein formale Bestimmungen; über das eigentliche Was des fraglichen Substrats wäre aber noch immer nichts entschieden. Unsere Polemik kann sich daher nur richten gegen Hume's Verneinung der Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit der Seele.

Wenn wir bei einem Quantum Materie, das wir zum Zwecke einer Erleichterung in der Denkbarkeit nachfolgender Darlegungen als ein Minimum des Sichtbaren uns vorstellen wollen, eine Veränderung voraussetzen, so sind wir dazu nur berechtigt unter Annahme der Beziehung zu irgendwelchen andern irgendwie gearteten Stofftheilchen. Abstrahiren wir von dieser Beziehung, so hindert uns nichts anzunehmen, dass eine Veränderung in jenem Minimum von Materie unmöglich sei. Die Parallele zwischen jenem Stofftheilchen und unserer Seele ergibt sich leicht. Wir kennen unsere Seele nur als ein auf die Einwirkungen äusserer Gegenstände oder den leiblichen Organismus unserer hypostatischen Einheit reagirendes und in dieser Gegensätzlichkeit zu anderem Sein zum Selbstbewusstsein sich entwickelndes Etwas. Stellen wir demnach mit Hume uns auf den Boden der Empirie und lassen unser Erkenntnissvermögen ganz von den Sinnen abhängig sein, so können wir aus den sich oft widersprechenden Erscheinungen sehr wohl auf eine zu Grunde liegende totale Umwandlung der Ursachen schliessen. Wenn wir aber die zu unserer Seele

in Beziehung tretenden mannigfachen Erscheinungen nur als den einen Factor bei der Erzeugung psychischer Phänomene auffassen, mögen letztere sich als Erkennen, Fühlen oder Wollen äussern, so steht der Annahme eines einheitlichen, unveränderlichen Seelensubstrats, das wir als den andern Factor betrachten müssen, nichts im Wege; und wir kommen zu dem Schlusse, dass psychische Phänomene überhaupt von dem sich gleich bleibenden Seelensubstrat, die wirklichen empirisch wahrnehmbaren Qualitäten dieser Phänomene von dem Zusammenwirken beider genannten Factoren abhängen.

Hiebei kann nun freilich die Frage aufgeworfen werden, ob dieser hier zu Tage tretende Dualismus gerechtfertigt sei; denn sofern bei der thatsächlichen Qualität der psychischen Offenbarungsweisen stets auf den empirischen Erfahrungsinhalt hingewiesen werde, lasse man sich eine Inconsequenz zu Schulden kommen, wenn man sich sichtlich bemüht, die Seele als ein Etwas hinzustellen, das in jeder andern der vielen möglichen Welten stets von gleicher Beschaffenheit sein würde; es wäre wohl, namentlich im Anschluss an die Lehre von dem In-Beziehung-Treten irgend welcher irgendwo existirenden Objecte, die Ansicht nahe gelegt, dass unsere Seele, die, mag man auch von allem behufs möglicher Erkenntniss ihr zugeführten Erfahrungsinhalt absehen, immerhin etwas Empirisches bleibt, nicht ohne Weiteres zu identificiren sei mit der Seele, die in irgend einer andern Welt als existirend gedacht würde, sondern dass wir sie, insofern sie etwas thatsächlich Daseiendes ist, als eine durch die realen Objecte bedingte Potenz zu betrachten haben, mögen diese Objecte nun jedes für sich, wie der Spiritualismus will, irgend eine Art von Geistigkeit enthalten oder erst durch ihren Connex diese *δύναμις*, die in irgend einer Art als etwas Psychisches oder Pneumatisches sich zeigt, produciren, und dass darum sowohl die Einheitlichkeit, wie die Unveränderlichkeit in Frage zu stellen seien. Diese Einwendungen sind vom Standpunkt einer monistischen Weltauffassung jedenfalls nicht unberechtigt. Indess werden wir bei einer gründlichen psychologischen Beobachtung doch zugestehen müs-

sen, dass auch nicht bei zwei Menschen in der ganzen Welt, mögen sie auch unter ganz gleichen Verhältnissen erzogen sein und scheinbar in ihrem Charakter übereinstimmen, irgend welche Einwirkungen von aussen in ganz gleicher Weise reflectirt werden. so dass uns nur übrig bleibt, auf ein nur sich selbst gleiches und darum unveränderliches Substrat zu schliessen, das sowohl die Erklärung für das bei aller Verschiedenheit der einzelnen Handlungen ein und desselben Individuums stets zu Tage tretende einheitliche und unveränderliche Characteristicum, als auch für die Verschiedenheit der Reflexionsproducte zweier durch dieselben wahrnehmbaren Bedingungen bestimmten Individuen liefert. Ob nun ein Erklärungsgrund für diese Einheitlichkeit und Unveränderlichkeit der individuellen Seele im Präexistentianismus oder Traducianismus oder irgendwo anders zu suchen sei, lassen wir ganz dahingestellt und begnügen uns mit dem aus der Erfahrung entnommenen Facit. Es wird auch der Materialismus, so lange er die gänzliche qualitative Verschiedenheit von räumlicher Bewegung und psychischem Empfinden zugestehen muss, nicht umhin können, einen gewissen Dualismus zwischen Leib und Seele anzuerkennen.

Hume's Einwendungen gegen die Identität beruhen zum Theil auf der falschen Definition dieses Begriffs. Nach seiner sich in viele Subtilitäten verlierenden Auffassung wird die Identität äusserer Objecte schon vernichtet durch eine geringe Zu- oder Abnahme der sie constituirenden Materie. Es erinnert seine Beweisführung in diesem Punkte sehr an den Sorites der alten Skeptiker¹⁾. Wir werden bei einigem Nachdenken leicht einsehen, dass die Sprache mit dem Begriff „Identität“ verschiedene Vorstellungen verknüpft je nach den verschiedenen Objecten, auf die er angewendet wird. Bald wird als der tragende Grund der Identität die Materialität, bald eine constante Beziehung zwischen irgendwie in Verbindung tretenden Objecten, bald deren Zweckbestimmung etc. angesehen²⁾. Hume macht

1) confr. Staendlin a. a. O. Bd. I, pag. 335 ff.

2) confr. Compayré, pag. 309. 310.

freilich selbst auf diese Unterscheidung aufmerksam, aber lediglich zu dem Zwecke, seine Skepsis zu rechtfertigen. Wenn er nun in der Betrachtung dieses Begriffs in dessen Anwendung auf äussere Objecte vom Standpunkt des Empirismus aus vorzugsweise auf das Sinnezeugniss sich beruft und dabei durch einzelne Subtilitäten dem Pyrrhonismus sehr nahe kommt, ferner hier und da an den Idealismus appellirt, so kann man dieses Verfahren doch nur als Vorbereitung für seinen philosophischen Skepticismus betrachten. Denn schliesslich ist es die Vernunft, welche sich des Vorstellungsmaterials bemächtigt und es vor ihr Forum zieht. Sie nun als ein Vermögen darzustellen, das sich mehr anmasst, als es zu leisten vermag, weil es den Begriff der Identität nicht rechtfertigen kann, ist Zweck der Humeschen Untersuchungen. Wir werden demnach zum Behufe der Widerlegung nachzusehen haben, welche Bedeutung der Vernunft bei der Bildung des Identitätsbegriffs zuzuschreiben sei. Von bloss begrifflichen Deductionen halten wir uns fern; wir betreten mit Hume den Boden der Erfahrung und weisen ihn auf die Erfahrungen hin, die man an Geisteskranken gemacht hat und stets machen kann. Hume sucht die Entstehung des Begriffs der Identität in der Einbildungskraft, die an dem Gedächtniss einen Helfer finde. Er lässt, wie mir scheint, ganz unberücksichtigt, eine wie grosse Rolle bei allen Uebergängen von Phantasie zu Gedächtniss, von Gedächtniss zu Phantasie die Vernunft spielt, ferner, wie schon bei der Aufnahme von Vorstellungen durch die Sinne die Verstandesthätigkeit wesentlich mit theilhaftig ist. Die von den bei normalem Zustande der Geistesfunctionen zu Tage tretenden psychologischen Erscheinungen so wesentlich abweichenden Phänomene bei Geisteskranken sind doch nur aus der Lockerung oder Aufhebung jener Beziehungen zu erklären. Wenn z. B. einer jener Unglücklichen eine in seine Zelle tretende Person, mit der er vor kurzer Zeit in täglichem Verkehr gestanden, für einen König hält, der ihm eine Audienz bewilligt, so ist offenbar weder an eine vollständige Veränderung der sinnlichen Auffassungsweise — wogegen die Wahrnehmung spricht, dass der Geisteskranke

den Besuchenden überhaupt für ein menschliches Wesen hält —, noch an ein gänzlich Verschwinden des Gedächtnisses — Beweis: der Gebrauch der Begriffe König und Audienz —, noch am wenigsten an eine Einstellung der Thätigkeit der Einbildungskraft zu denken, wohl aber an das Aufgehobensein der vermittelnden Verknüpfung der psychischen Functionen durch das Erkenntnissvermögen, das eben im Stande ist, zwischen den Gebilden der Phantasie und dem realen Sein zu unterscheiden, und den durch das Gedächtniss uns zugeführten Vorstellungsinhalt stets so zu ordnen vermag, dass ein mit vorhergegangenen Erfahrungen zusammenstimmendes Vorstellungsbild in unserer Seele entsteht. Weil diese Thätigkeit des Erkenntnissvermögens bei den Irren bald mehr, bald minder zurücktritt, so erklärt sich auch bei einigen von ihnen die Ignorirung der Identität. Dem obigen Beispiele ähnliche, durch verschiedene Nuancen des grössern oder geringern Hervor- oder Zurücktretens der verschiedenen geistigen Fähigkeiten gekennzeichnet, liessen sich leicht noch viele beibringen. Die Vernunft ist's, welche bei dem erstmaligen bewussten Anschauen eines bedeutenden Berges sofort bald mehr, bald minder bewusste Vorstellungen von der Unverrückbarkeit, dem festen Zusammenhalten der Felsmassen, dem Widerstand des Ganzen gegen die Einflüsse der Witterung und der Zeit etc. vor unsere Seele treten lässt (man wird hierbei erinnert an den Goetheschen Vergleich der Gedankencombinationen mit einem Weberstück), wobei sie freilich von vorhergegangener Erfahrung nicht absehen darf und wird. Die Einbildungskraft, wenn sie überhaupt in Actualität gesetzt wird, tritt erst in zweiter Reihe auf mit ihren Gebilden von dem etwaigen Schweben des Berges in der Luft, von seinem durch blossen Wunsch bewirkten Versetztwerden in's Meer, von der Verwandlung der Felsen in Goldmassen etc. Wenn Hume's Skepsis hierauf erwidern würde, dass die von uns soeben gekennzeichneten Thätigkeiten des Erkenntnissvermögens und der Einbildungskraft qualitativ nicht verschieden sind, und dass nur die Gewohnheit den erstern den Vortritt ermögliche, so könnten wir weiter behaupten, was Hume wohl auch seinen Prin-

icipien zufolge zugeben würde, dass dann z. B. auch der logische Gebrauch der Sprache der Einbildungskraft zuzuschreiben und mithin der Unterschied zwischen der Einbildungskraft und dem Erkenntnissvermögen überhaupt nur ein gradueller wäre. Dass wir bei einer in dieser Weise fortschreitenden Discussion aber den Boden unter den Füssen verlören, da wir schliesslich das Recht des empirischen Verstandes zu seiner Projection auf die existirenden Dinge in Zweifel ziehen müssten, ist nicht schwer einzusehen. — Beim Zurückrufen eines äussern Objects durch das Gedächtniss ist der seelische Vorgang im Allgemeinen eben so beschaffen, wie er vorhin beschrieben wurde. Obschon wir auch die einzelnen Vorstellungsacte, die in verschiedenen auf einander folgenden Zeitpunkten sich verwirklichen, der Zahl nach unterscheiden können, so müssen wir doch das in unserer Seele gezeichnete Bild als ein continuirliches auffassen, das nur nicht ohne Unterbrechung von dem Geiste in klarem Bewusstsein vorgestellt wird. Wenn Hume von der Täuschung durch die Sinne redet — von krankhaften Zuständlichkeiten der Sinnesorgane und von der Berechtigung der Projection unserer Wahrnehmung auf ausser uns seiende Objecte sehen wir ab —, der wir bei einem abermaligen sinnlichen Wahrnehmen unterliegen können, so übersieht er wiederum das Zusammenwirken aller geistigen Functionen bei diesem Act. Die Vernunft unterscheidet sehr wohl zwischen Object und Object und treibt uns keineswegs ohne Weiteres zu einer Annahme von Identität, wo eine Täuschung der Sinne möglich ist. Wir werden durchaus nicht anstehen zu behaupten, dass ein vor uns stehendes massives Haus, das wir einen Augenblick angeschaut haben, ganz dasselbe ist, als das, welches wir nach momentanem Schliessen der Augen auf derselben Stelle wieder erblicken, wohl aber dürften wir, wenn in Gemeinschaft Anderer dasselbe Experiment in Bezug auf ein Ei vorgenommen würde, unseren Sinnen misstrauen, weil sich leicht einer aus der Gesellschaft den Scherz erlauben könnte, ein anderes Ei unterzuschieben. Wir resumiren also: Weder durch die Phantasie, noch durch das Gedächtniss als für sich abge-

sonderte Seelenvermögen kann der Begriff der Identität gebildet sein, sondern nur durch das Zusammenwirken aller psychischen Fähigkeiten, unter denen das Erkenntnisvermögen insofern die erste Stelle einnimmt, als es die zusammenfassende Verknüpfung und einheitliche Auffassung ermöglicht.

Hume's Ankämpfen gegen die persönliche Identität giebt uns im ersten Augenblicke gleichsam unwillkürlich den Gedanken ein, etwas Diabolisches habe ihn angetrieben, gerade gegen das am meisten seine Polemik zu richten, was für jeden philosophisch oder nicht philosophisch gebildeten Menschen das Einfachste und Natürlichste zu sein scheint. Doch bei gründlicher Erwägung seiner Principien kommt uns dies Unternehmen nicht gar zu ungeheuerlich vor, mag er auch selbst bei der Anlage seines Systems nicht ohne Weiteres an alle Objecte gedacht haben, über die sich seine Skepsis verbreiten sollte. Trat er aber einmal an diesen Gegenstand heran, so war hier die Erreichung seines Zieles nicht minder zweifellos, als bei der Untersuchung über die Identität äusserer Objecte, und er musste somit das Ich als eine Erdichtung der Einbildungskraft betrachten. Es erseht dies Resultat um so erklärlicher, sobald wir sein abweisendes Urtheil über die Frage nach dem Wesen der Seele mit in Betracht ziehen:

Compayré¹⁾, für die Identität des Ich und somit der Persönlichkeit eintretend, giebt drei Thatsachen (faits certains) an, welche die persönliche Identität zu ihrer zweifellosen Voraussetzung haben: 1) jedes neue moralische Phänomen, sofern es ein innerer bewusster Zustand ist, 2) die Fähigkeit, in jedem Augenblick die Gedanken und Gefühle, welche uns früher bewegten, uns in's Gedächtniss zurückrufen zu können, 3) das Vermögen, bis zu einem gewissen Grade im Stande zu sein, durch Induction unsere Zukunft zu bestimmen, und durch Vorhersehen (prévision) an unsere gegenwärtigen Gedanken die Folge der zukünftigen zu knüpfen. Hume würde nun freilich ad 1 erwidern, dass dieses Bewusstsein weiter nichts, als eine von den vielen

1) pag. 291.

Impressionen sei, über deren Verknüpfung mit unserer Zuständigkeit man keine Vorstellung habe, da die Impression von dieser Verknüpfung eben nicht vorhanden sei; ad 2, dass die Fähigkeit des Zurückrufens früherer Gedanken grosse Einschränkungen erleide; ad 3, dass die wirkliche Erfahrung, da ja alle unsere Schlüsse nur auf Wahrscheinlichkeit sich gründen, die vorgefasste Meinung gründlich Lügen strafen dürfte. Wir könnten im Anschluss an die von Compayré beigebrachten Kriterien vielleicht noch auf gewisse durch das ganze Leben sich wiederholende Lieblingsneigungen und -Bestrebungen hinweisen. Hume würde uns jedoch mit seinen skeptischen Einwürfen gleichwohl unaufhörlich verfolgen; es bleibt uns daher nur übrig, gegen seine Behauptung, dass die Einbildungskraft, die in ihrer nach dem Princip „of the resemblance, contiguity, and cause and effect“ geregelten Regellosigkeit uns die Vorstellung von der Vertauschung unseres Ich mit dem eines andern menschlichen Wesens wohl nahe legen kann, das den Begriff des Ich oder der Persönlichkeit constituirende Vermögen sei, uns zu richten. Wir argumentiren hier in ähnlicher Weise, wie oben bei der Untersuchung über die Identität äusserer Objecte. — Bei jeglichem Zurückdenken an eine unserer früheren Handlungen, Gemüthsstimmungen und Vorstellungsweisen bemächtigt sich wie mit einem Schlage unser Erkenntnissvermögen — freilich auch hier mit bald mehr, bald minder deutlichem Bewusstsein — aller jener gewissermassen noch jetzt in uns liegenden Vorbedingungen zur Realisirung jener Facticitäten in der ihnen eignenden Form und Qualität; und wir beziehen alle Kundgebungen unsers auch durch äussere Veranlassung mitbedingten Vorstellungs- und Gefühlslebens unwillkürlich auf ein sich stets selbst gleichbleibendes Etwas, das den constanten Factor aller Regungen des geistigen Lebens und Strebens bildet und in ihnen neben den durch die ausser uns seienden Objecte sowohl, als unsern leiblichen Organismus in seiner hypostatischen Einheit mit der Seele bedingten, der Veränderlichkeit unterworfenen zufälligen Erscheinungsweisen ein invariables Characteristicum erblicken lässt und darum auch mit Recht von der nach dem Gesetze

der Logik sich aufbauenden Sprache einen Namen verlangt. Ob dieser Name nun „Ich“ oder „Persönliche Identität“ oder „Einheitliche Persönlichkeit“ heisst, ist gleichgültig, wenn wir nur daran festhalten, dass wir in jedem Augenblicke dieses durch alle psychischen Aeusserungen sich hindurchziehenden invariablen Continuum uns bewusst sein können. Dass diese Beweisführung zum Theil mit den obigen Erörterungen über die Unveränderlichkeit der Seele zusammenfallen muss, liegt auf der Hand. Indess handelt es sich dort mehr um das allen psychischen Phänomenen als solchen zu Grunde liegende Substrat, hier vornehmlich um das allen seelischen Aeusserungen, insofern sie als Handlungen aufgefasst werden müssen, ein einheitliches Gepräge verleihende Willensmoment, das eben das die Persönlichkeit bedingende und constituirende Etwas ist. — Die in Vorstehendem niedergelegten Ansichten dürften im Wesentlichen mit der Definition übereinstimmen, die Jodl in seiner oben näher bezeichneten Schrift (pag. 84) von der Idee des Ich giebt. „Sie ist“, so heisst es dort, „nichts Anderes als die begriffliche Fassung jenes in allem Wechsel von Wahrnehmungen, Vorstellungen und Empfindungen unverändert gleich bleibenden Gefühls einer allgemeinen Beziehung zwischen dem Vorgestellten und dem vorstellenden Subjecte, das Bewusstsein jenes innigen Zu-Einem-Gehörens, welches jede unserer unmittelbar gegenwärtigen Wahrnehmungen und Vorstellungen begleitet, und welches sich von dem jedesmal aufgefassten Punkte aus in einem dunkeln Nebenbewusstsein auf das damit Verbundene in's Unendliche hin erstreckt und scheinbar unser ganzes Sein umfasst.“

Freiheit und Nothwendigkeit.

Das geistige Erkennen, sofern es neben der räumlichen Creatürlichkeit als Erscheinung, und zwar als pyramidalische Spitze aller für uns erfahrungsmässig wahrnehmbaren Erscheinungen aufgefasst werden kann, hat Hume nicht zum Gegenstande einer zusammenhängenden Untersuchung ge-

macht, obsehon man aus seinen Werken eine Geistesphilosophie in diesem Sinne construiren könnte. Es lässt sich das leicht erklären, weil er ja die Untersuchungen über das Verhältniss von Geist und Materie für durchaus unfruchtbar und abstrus erklärt. Man könne sich nur auf Erfahrung, die man an sich selbst oder andern gemacht hat, berufen und müsse sich damit begnügen, aus den vorliegenden Datis einen Schluss auf die zu Grunde liegenden Passionen und deren Einfluss auf die Moral, ohne welche ein geordnetes Staatsleben nicht möglich ist, zu ziehen. Durch die Erfahrung auf dem Gebiet des Seelenlebens lernen wir unter Andern, dass unsere Gemüthsstimmungen durch den Willen in Handlungen umgesetzt werden; so könne man denn in unserm psychischen Sein das Princip der Ursächlichkeit voraussetzen. Unter diesen Gesichtspunkt werden wir die Frage nach der Freiheit und Nothwendigkeit stellen müssen, wenn wir sie als ein von Hume behandeltes metaphysisches Problem auffassen. — Jede Veränderung hat ihre Ursache, das ist ein Grundsatz, nach welchem wir ohne Unterbrechung unsere Schlüsse formuliren. Im gewöhnlichen Leben begnügen wir uns, wenn wir ein Warum an's andere zu knüpfen uns genöthigt sehen, schliesslich auf ein Etwas uns zu berufen, das wir als selbstverständlich betrachten. Aehnlich verhält sich's bei vielen menschlichen Handlungen, als deren weiter nicht causirte Ursache die meisten Menschen den Willen betrachten. Mit dieser Meinung sich auseinander zu setzen, macht Hume zum Gegenstand seiner Aufgabe.

Die vielen Streitigkeiten über Freiheit und Nothwendigkeit rühren nach ihm nur von der Unklarheit der mit diesen Worten verknüpften Vorstellungen und Begriffe her. Man spricht von Freiheit nur deshalb, weil es im einzelnen Falle ganz von uns abzuhängen scheine, ob wir etwa ruhen oder uns bewegen wollen. Man übersieht aber den ganzen Zusammenhang, in welchem jeder Einzelfall aufgefasst werden muss, wenn man ihn im richtigen Lichte betrachten will. Beobachten wir das menschliche Thun und Treiben, wie es Jahr aus, Jahr ein vor sich geht, so finden wir zwischen ihm und den Vorgängen in der Natur unter Ab-

sehung von der Qualität des Geschehens nicht einen wesentlichen Unterschied. In der Natur geht Alles nach dem Gesetze des Causalnexus vor sich, der für unsere Beobachtung ein beständiges Vorher und Nachher von Erscheinungen ist, die sich regelmässig zu wiederholen pflegen. Ganz dieselben Beobachtungen können wir bei Betrachtung des Völker- und Staatslebens, wie der Handlungen des Individuums machen. Die Menschheit, als Gattung aufgefasst, wird, mit oder ohne Kultur lebend, überall von Leidenschaft beherrscht, die bald Liebe und Freundschaft, bald Hass und Feindschaft erzeugt. Dass in jedem Lande die Bewohner eine besondere Eigenthümlichkeit zeigen, die sie von andern Völkern unterscheidet, rühre von den besondern dort üblichen Gewohnheiten, Gesetzen und Gebräuchen her, und dass innerhalb ein und desselben Volkes zu verschiedenen Zeiten verschiedene Symptome hervortreten, erkläre sich ebenso aus dem Zusammenwirken äusserer Verhältnisse. Nun involviren freilich keineswegs die Sitten und Gebräuche eines Landes eine schablonenmässige Entwicklung des Individuums; denn Erziehung, besondere Erfahrung, wie auch eigenthümliche Beanlagung üben auf die Ausbildung des Charakters einen grossen Einfluss aus; ebenso werden die zu Tage tretenden charakteristischen Eigenschaften durch Geschlecht und Alter bedingt. Aber trotz der mannigfachen Unterschiede nehmen wir überall eine gewisse aus den äussern Verhältnissen erklärbare Gleichmässigkeit wahr; und wenn wir im Einzelfalle etwas der allgemeinen Regel Widersprechendes zu erblicken glauben, so liegt das nur an der mangelhaften Kenntniss der in äusseren Verhältnissen oder im physischen Organismus und in einem damit verbundenen Gefühl von Lust und Unlust begründeten Ursache. Sind wir doch oft selbst nicht des bestimmenden Grundes zu unsern eignen Handlungen uns bewusst, weil wir uns sehr leicht daran gewöhnen, nur auf das Was und nicht auf das Warum zu achten. Ein voraussetzungsloses Handeln annehmen zu wollen, ist demnach ein Unding, und der Unterschied zwischen Freiheit und Nothwendigkeit fällt ohne Weiteres weg. Diese Behauptung wird durch die Ueberlegung, dass wir ja von Ursache

und Wirkung auch bei äussern Objecten keine andere Vorstellung haben, als die von zwei aufeinander folgenden Dingen, deren durch öftere Wiederholung für uns gewohnheitsmässig gewordene Verknüpfung wir als mit dem Attribut der Nothwendigkeit versehen uns vorstellen, wesentlich gestützt und gesichert. Wenn man dem entgegenhält, bei äussern Dingen könne man durch einen Regressus die zusammenhängende Kette von Verknüpfungen nachweisen, während man bei der Untersuchung der Causirung freier Handlungen beim Willen stehen bleiben müsse, so beruft man sich auf einen Begriff von Causalität, den man nicht versteht; denn was ist die Voraussetzung einer nothwendigen Verknüpfung anders, als der aus Gewohnheit hergeleitete Uebergang von einem Gegenstande zu einem andern, der auf ihn unter gleichen Verhältnissen stets folgte. Da nun wie bei äussern Dingen, so auch bei unsern Handlungen dieser Uebergang aus der Gewohnheit resultirt, so sind beide Fälle unter denselben Gesichtspunkt zu stellen. Freiheit ist demnach nichts anders, als das Vermögen, gemäss der Determination des Willens zu handeln. — Wollte man hiegegen einwenden, diese Definition der Freiheit sei der Religion und Moral schädlich, so dürfte sich eine wissenschaftliche Untersuchung, die es nur mit der Theorie zu thun hat, nie zu Inconsequenzen verleiten lassen; aber thatsächlich ist die Furcht vor irgendwelcher aus dieser Auffassung resultirenden Gefahr auch unbegründet. Ja im Gegentheil werden durch diese Lehre Moral und Religion gerade gestützt; denn kein Mensch wäre für seine Handlungen verantwortlich, wenn sie nicht aus etwas Beständigem und Beharrlichem in ihm hervorgingen. Nach dem Princip, welches die Nothwendigkeit und somit die Ursache von Handlungen läugnet, wäre ein Mensch nach Begehung des grössten Verbrechens so rein und unschuldig, als im Augenblick seiner Geburt, da er in diesem Falle gewissermassen unbewusst gehandelt hätte und somit für die Folgen nicht verantwortlich gemacht werden könnte. Wenn die Bedingungen zu einer Handlung da sind, so muss die Handlung nothwendig erfolgen. Die Vernunft ist keineswegs im Stande, hier ein Veto einzulegen (vol. II, pag.

219 ff.). Sie ist somit auch nicht die Quelle des moralisch Guten oder Bösen, und es beruht auf ihr nicht die Gerechtigkeit (vol. II, pag. 262 ff.), die einzig und allein auf das im Gefühl der Lust und Unlust begründete Nützlichkeitsprincip zurückzuführen ist ¹⁾.

Indem wir die Erörterungen Hume's über Freiheit und Nothwendigkeit und die daraus für die Moral sich ergebenden Consequenzen einer Prüfung unterziehen, können wir nicht umhin zuzugestehen, dass manche beachtenswerthe Gedanken von ihm ausgesprochen sind, die reichlich Stoff zu weiterm Nachdenken und Nachforschen geben. Er hat mit Entschiedenheit auf die Motive aufmerksam gemacht, die bei Beurtheilung einer Handlung mit in Betracht zu ziehen seien. Auch wird seine Ansicht über den Ursprung der Gerechtigkeit, so weit sie auf grössere Gemeinschaften von Menschen oder auf das Staatswesen sich bezieht, nicht ohne Weiteres zurückzuweisen sein. Es ist aber eine grosse Vorsicht nothwendig, um nicht bei den oft unmerklichen Uebergängen von Wahrem zu Falschem letzteres mit ersterem in Kauf zu nehmen. Der Fundamentalfehler der Ansichten Hume's über Freiheit und Nothwendigkeit ist in seiner Auffassung des Causalbegriffs zu suchen. Wenn dieser zu Gunsten des skeptischen Systems umgemodelte Begriff sich freilich bei genauerm Zusehen auch nicht ohne Einschränkung für das Aufgehenlassen der Freiheit in der Nothwendigkeit eignet, weil immer noch erst der Beweis zu liefern wäre, ob das bei äussern Dingen wahrzunehmende Vorher und Nachher sich ohne Rückhalt auf den vorliegenden Fall übertragen lasse, so ist er doch der beabsichtigten Schlussfolgerung durchaus günstig. Unter Hinweisung auf das, was oben über den

1) confr. über Freiheit und Nothwendigkeit namentlich die zusammenhängenden Erörterungen in *Treatise etc. book II, part. III, sect. I—III* (vol. II, pag. 148 ff.) und in *An inquiry etc. sect. VIII* (vol. IV, pag. 91 ff.).

Causalbegriff gesagt ist, wollen wir mit Hume uns wiederum auf die Erfahrung berufen.

Dass jeder Mensch in den planetarischen und tellurischen, den staatlichen und socialen, den speciell ihm eignenden somatischen und psychischen Vorbedingungen bestimmte Normen zu sehen hat, die in genereller Weise die durch ein gewisses Characteristicum sich kennzeichnenden einzelnen Handlungen, wie deren Gesammtheit bedingen, wird Niemand in Abrede stellen; dass aber innerhalb dieser Grenzen dem Individuum noch ein sehr weiter Spielraum gelassen ist, muss in gleicher Weise anerkannt werden. Wir wollen an das von Hume selbst gewählte Beispiel anknüpfen. Er behauptet, es hänge von unserm Willen ab, wofern wir nicht etwa Gefangene sind, uns auszuruhen oder uns zu bewegen, bezeichnet aber den Willen bereits als determinirt. Hier nun zeigt sich gerade ganz klar und deutlich, dass der Wille, wenn es sich um das Ausruhen oder die Bewegung handelt, durchaus nicht determinirt sei; denn ihm ist die freie Entscheidung in einem Entweder — Oder völlig überlassen. Ueber das von Hume gewählte Beispiel lässt sich leichter hinweggehen, weil es sich um im Ganzen indifferente Thatsachen handelt. Der Fall bleibt aber ganz derselbe, wenn wir ein Beispiel wählen, über das man nicht so leicht hinwegschlüpft. Wenn Jemand einem brennenden Hause zueilt, das dem Einsturz nahe ist, und vernimmt durch die Flammen hindurch einen Hilferuf, so ist er offenbar vor die Alternative gestellt, entweder die Rettung des Gefährdeten zu versuchen und sich dabei selbst dem sehr wahrscheinlichen Tode auszusetzen oder die Rettung nicht zu versuchen und selbst sicher unverseht zu bleiben. Wenn der, der vor solch ein Dilemma gestellt ist, sich nun für die Rettung entschliesst, so kann man ja freilich im Humeschen Sinne nicht bloß eine, sondern eine ganze Reihe von Ursachen angeben. — Von der Feuersbrunst selbst als der Ursache der Gefahr und somit der Gelegenheit zur Rettung wollen wir absehen. — Der Hilfesuchende war vielleicht ein Freund oder Verwandter des Rettenden; letzterer war als ein Waghals bekannt; er rechnete auf Belohnung; er war als Architekt im Voraus

tiberzeugt, dass das Haus noch einige Zeit stehen würde und er demnach nichts riskirte etc. Hume's Passionenlehre giebt übrigens noch zahlreiche hier verwendbare Gründe, die sich aus dem Vorwiegen der einen Leidenschaft vor der andern erklären lassen, an die Hand. Aber alle diese Gründe sind für unsern Fall nicht entscheidend, weil das eigentliche Entweder — Oder dadurch nicht erklärt wird, da man für das pro und contra eine gleich grosse Zahl von Gründen beibringen kann. Wir werden darum nicht umhin können, die Entscheidung für oder wider in dem freien Willen als der weiter nicht causirten Ursache zu suchen. Hiemit ist aber zugleich die ganze Streitfrage entschieden; denn in allen denkbaren Fällen, wo von eigentlichen Handlungen die Rede ist, kehrt dieses Entweder — Oder wieder. Der Fehler bei Hume liegt offenbar darin, dass er die Hauptsache zur Nebensache und die Nebensache zur Hauptsache macht.

Compayré lässt die Determination des Willens gelten, unterscheidet aber zwischen mechanischem und dynamischem Determinismus, für welchen letztern er sich erklärt¹⁾. Jedenfalls ist die Frage, ob man unter dieser Einschränkung die Determination gelten lassen soll oder nicht, schwer zu entscheiden, da die Meinungen über den dynamischen Determinismus leicht auseinander gehen können. Wenn Compayré sie mit den Finalursachen in Zusammenhang bringt, so hat man, würde unter ihnen auch nur die Rücksichtnahme auf die Tugend verstanden, doch immer noch die ganze Reihe von Möglichkeiten zwischen dem krassesten Cynismus und dem leichtgeschürzten Cyrenaïsmus vor

1) „Il y a deux déterminismes bien différents: l'un que l'on pourrait appeler le déterminisme mécanique, l'autre le déterminisme dynamique. Hume a patronné le premier, qui est faux. Nous regardons le second comme vrai, et voici comment nous l'entendons.

Hume oublie ou méconnaît deux choses qui sont essentielles: 1^o que l'âme humaine, quelque idée qu'on s'en fasse d'ailleurs, est tout au moins un pouvoir actif; 2^o qu'à côté des causes efficientes qui déterminent fatalement l'effet qu'elles produisent, il y a les causes finales qui exercent sur l'âme une action particulière et sui generis“ (a. a. O. pag. 399. 400.).

sich. Die Seele in ihren thatsächlichen Aeusserungen ist etwas Empirisches, über das sich auf dem Gebiet der Erfahrungen ohne die Beziehungen des concreten Lebens nichts ausmachen lässt. Da wir aber bei genauer Prüfung die vollständige Unvergleichbarkeit zwischen physischem Reiz und psychischer Empfindungsqualität zugestehen müssen und wir demnach einen gewissen Dualismus zwischen Leib und Seele nicht in Abrede stellen können, so darf es uns wohl erlaubt sein, von der wirklichen Erfahrung abzusehen und die Seele als in einer Welt mit vollständig andern ethischen Begriffen existirend uns vorzustellen, wo also das Princip des Stoicismus: „Man muss das Gute um des Guten willen thun“, nach unsern empirischen Begriffen vom Guten keine Anwendung fände, sondern seine Bedeutung erst von der Definition des Guten abhängig machen müsste. Von grosser Wichtigkeit ist die Frage nach den Zweckursachen jedenfalls; und es gewinnen die Vertheidiger ihrer Nothwendigkeit für das Zustandekommen von Handlungen eine gewisse Festigkeit in ihrer Position durch die Behauptung, dass wir, ob wir schon von der uns gegebenen Form der Erfahrung abschen, bei der Möglichkeit der Annahme anderer Erfahrungsweisen immerhin auch hier bei den Handlungen ein Coïncidiren von Willensthätigkeit und irgend welchen Bestimmungsgründen voraussetzen müssen, wenn es überhaupt zu einer Handlung kommen soll, und somit von einer vollständigen Befreiung unserer in Handlungen umzusetzenden Entschlüsse von der Determinirtheit nicht werden abstrahiren können. Wir halten aber nichts desto weniger die Nichtdeterminirtheit des menschlichen Willens einem oben näher erörterten Entweder — Oder gegenüber aufrecht, da die Vorstellung der Trennung der bei einer Handlung zusammenwirkenden Factoren — also des Willens und der Zweckursache — durchaus nicht unmöglich ist. Unter Absehung von jeder möglichen Zweckursache gelangen wir zu der menschlichen Willensfreiheit als einem voraussetzungslosen nicht causirten Etwas ¹⁾. Nur unter Annahme der Absolutheit des

1) Die Parallele zwischen der Ableitung des freien Willens und

Willens ist der grosse Unterschied zwischen menschlichem Handeln und thierischem Thun zu erklären; denn auch bei dem Thun der Thiere wird man in vielen Fällen eine gewisse Finalursächlichkeit nicht vermissen. Man denke z. B. daran, dass ein Newfoundländer seinen Herrn aus Wassersnoth errettet. Wenn man ein solches Thun der Hauptsache nach immer auf eine gewisse in dem physischen Organismus des Thieres bedingte Ursache zurückzuführen geneigt sein wird, so ist dem entgegenzuhalten, dass, sofern man die wirkliche Ausführung der Thathandlung betrachtet, auch beim Menschen von dieser Disponirtheit nicht gänzlich abstrahirt werden darf. In Hume's Passionenlehre sind hierüber übrigens manche geistreichen *Aperçus* zu finden.

Höchst eigenthümlich nimmt sich's aus, wie Hume seine Auffassungsweise der Freiheit als der Religion und Moral nicht allein nicht schädlich, sondern sogar förderlich und als allein vernunftgemäss hinstellt. Dass seine Beweisführung durchaus erkünstelt ausfallen musste, ist nicht schwer einzusehen. Gemäss seiner Definition der Freiheit fällt, wie der Unterschied zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, so zwischen Freiheit und Willkür weg. Denn wenn es ihm zunächst auch nur darauf ankommt, die Unterscheidung zwischen Freiheit und Nothwendigkeit zu beseitigen und letztere als die allein zu Recht bestehende Macht im menschlichen Handeln hinzustellen, so sieht man in der That nicht ein, wie der Willkür neben der Nothwendigkeit irgend eine gewisse Selbstständigkeit eingeräumt werden soll; scheinen sich doch Willkür und Nothwendigkeit in der That weit mehr zu berühren, als Freiheit und Nothwendigkeit. Um so befremdender ist's daher, wie Hume bei der Anwendung seiner Doctrin auf die Moral die willkürlichen Handlungen als passende Handhabe bei seiner Beweisführung gebraucht. Seine Schlussfolgerung ist im Ganzen folgende: Strafbar sind Handlungen nur dann, wenn sie ihre Erklärung in dem Character des Men-

der eines ursprünglichen unveränderlichen Etwas in der Seele liegt nahe. S. pag. 42 ff.

sehen finden; denn man tadelt Niemand solcher Handlungen wegen, die er unbewusst und zufällig begeht, welches auch immer die Folgen sein mögen, weil die Principien dieser Handlungen nur etwas Momentanes sind. Aus dem Character sind Handlungen nur zu erklären, wenn sie die nothwendigen Folgen vorhergehender Ursachen sind. Da nun Freiheit und Nothwendigkeit identisch sind, so ist die Nothwendigkeit die einzig sichere Stütze für die Moral. Man sieht, wie man durch diese Art und Weise zu schliessen alles nur Mögliche und Unmögliches beweisen kann.

Gemäss unserer Darlegung dürfen wir nicht Freiheit und Nothwendigkeit in einen gemeinschaftlichen übergeordneten Begriff zusammenfassen und als Gegensatz die Willkür aufstellen, sondern müssen Freiheit und Willkür in summa der Nothwendigkeit gegenüberstellen. Wenn es darauf ankommt, sittliche Werthurtheile zu bilden, so ist der Begriff der Nothwendigkeit irrelevant, weshalb auch mit Recht die Justiz bei Beurtheilung eines Vergehens aus diesem Factor die mildernden Umstände herleitet. Nach Absonderung aller Instanzen, die man aus der Nothwendigkeit deduciren kann, bleiben für die sittliche Werthschätzung nur Freiheit und Willkür übrig. Freilich wird die Frage, ob eine That als eine freie oder willkürliche Handlung zu betrachten sei, in jedem einzelnen Falle stets nur nach einer gründlichen Prüfung der vorliegenden Beweismittel und unter eingehender Berücksichtigung des Temperaments des Handelnden annähernd richtig beantwortet werden können. Im Allgemeinen kann man den Unterschied nur so fassen, dass eine Handlung als frei zu bezeichnen sei, wenn sie bei völlig klarem Bewusstsein und unter Erwägung der Werthurtheile, die bei ihrem Bekanntwerden vor andern mit uns unter denselben oder ähnlichen Staatsgesetzen lebenden und unter gleichen Sitten und Gebräuchen mit uns aufgewachsenen Menschen über sie gefällt werden dürften, zur Ausführung gelangt, dagegen willkürlich genannt werden muss, sobald die erwähnten Bedingungen wenn auch nicht vollständig fehlen, so doch nicht in gehörigem Masse vorhanden sind. Es wird daher bei einer

wirklich freien Handlung auch mit ziemlicher Sicherheit auf den Charakter eines Menschen geschlossen werden können, wogegen die willkürliche That nicht als Massstab hiefür dienen kann. Wo nun ein Unterschied zwischen freien und willkürlichen Handlungen, also auf dem Felde der Justiz zwischen freien und willkürlichen Vergehen und Verbrechen gemacht werden kann, da werden freilich die letztern wenn auch nicht einer völligen Entschuldigung, so doch einer gelindern Beurtheilung gewärtig sein können, insofern sie, obschon nur durch freien Willen ermöglicht, doch unter unzulänglicher Berücksichtigung der Vernunft vollzogen sind.

Wenn Hume, um die Frage über Freiheit und Nothwendigkeit in seinem Sinne zur Entscheidung zu bringen, noch einige Excursionen auf das Gebiet der Theodicée macht, so wollen wir ihm hierin nicht folgen, weil man auf diesem Gebiet sich nur auf Conjecturen einlassen kann, die in der Erfahrung durch ebenso viele Beispiele bestätigt als widerlegt werden können.

Wenn irgendwo, so zeigt sich der Skepticismus Hume's in der Erörterung über Freiheit und Nothwendigkeit und in den aus seiner Grundanschauung unabweislich sich ergebenden Consequenzen in seiner wahren und zugleich drohenden Gestalt. Da der Wille auf Naturnothwendigkeit zurückgeführt wird, da die Motive zum Handeln nicht aus der Vernunft, sondern einzig und allein aus dem Gefühl von Lust und Unlust hergeleitet werden und somit die Begründung der Gerechtigkeit in der Vernunft ein Unding ist und ferner Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht als natürliche (d. i. durch Vernunft beurtheilte), sondern als unter dem Einfluss des Gefühls von Lust und Unlust entstandene künstliche Tugenden und Laster aufgefasst werden müssen, so fällt für uns jeglicher Grund zu moralischem Handeln — eine Bezeichnung für die darunter verstandenen Thätigkeiten, die unter obigen Voraussetzungen übrigens etwas Leeres und Sinnloses wird — ohne Weiteres fort. Ein vollständiges Sichgehenlassen angesichts aller staatlichen Gesetzlichkeiten und Einrichtungen wäre somit nichts Verdammungswürdiges, sondern höchstens etwas Unkluges.

Aber im Grunde genommen kann ja wiederum von einem klugen oder unklugen Handeln nicht die Rede sein; denn wir sind ja bei allem unserm Thun dem Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen. Mit dieser Behauptung thut der Skepticismus einen weitem Schritt und annullirt den Unterschied zwischen menschlichem und thierischem Handeln. Es bedarf bei Betrachtung dieser Ausführungen wenig Scharfsinns, um sofort die Inconsequenzen, deren sich der Skepticismus in seiner Consequenz schuldig macht, zu ersehen und die Zersetzung und Selbstauflösung wahrzunehmen. Denn wenn ich klug handele, so bezeuge ich eine gewisse von der Nothwendigkeit unabhängige Selbstständigkeit; wenn ich zwischen dem Handeln der Menschen und dem Thun der Thiere einen Unterschied mache, so erkenne ich damit die freie Selbstbestimmung des Menschen an etc. Wenn ich nun schliesslich durch Vernunft der Vernunft die Fähigkeit und die Berechtigung zur Beurtheilung unserer Handlungen und Anschauungen abspreche, so beweise ich durch diese Vornahme meinen Zweifel am Zweifel und an seiner Berechtigung.

Aus allen vorstehenden Betrachtungen ist klar zu ersehen, dass die Thätigkeit des Skepticismus eigentlich nur eine zerstörende ist. Wenn er in gelinder Weise auftritt, ahnt man in ihm den gefährlichen Feind nicht; anders ist's, wenn er in solcher Schärfe sich zeigt, wie bei Hume. Dennoch darf gerade die Bedeutung eines solchen Skepticismus in der Entwicklung der Philosophie nicht unterschätzt werden. Wie man bei einer theilweisen Zerstörung eines Gebäudes an eine blosse Ausbesserung geht und dadurch oft doch nicht etwas Dauerndes herstellt, hingegen bei einem völligen Einsturz des Hauses nolens volens darauf bedacht sein muss, ein neues zu bauen, so wird bei einem gelinden Skepticismus der philosophische Geist zur Reaction nur wenig angeregt, wogegen er beim Hervortreten der ganzen Schärfe auch seine ganze Kraft zum Widerstande zusammen nehmen muss. Durch seine unnachsichtige Consequenz in der Ausführung seiner skeptischen Prin-

icipien hat Hume die Philosophie vor die Alternative gestellt, entweder auf alles Philosophiren zu verzichten, wenn man auf dem gewohnten Wege des Dogmatismus weiter schreiten wollte, oder eine neue Grundlage zu schaffen und nach einer neuen Methode beim Philosophiren zu verfahren. Diese Aufgabe der neuen Grundlegung zum Zwecke des Auf- und Ausbaues einer neuen Philosophie stellte sich der Criticismus. Welche ungeheure Bedeutung er gewonnen hat, ist bekannt. Mag nun auch die auf der neuen Grundlage errichtete Philosophie noch keineswegs zu allgemein befriedigenden Resultaten geführt haben, so ist doch namentlich durch ein besonnenes Zusammengehen mit den exacten Wissenschaften manch erfreuliches Resultat erzielt, das eine Aussicht auf weitere Erfolge eröffnet. Da Hume's Skepticismus den ersten Anstoss zu dieser neuen Richtung gegeben hat, so können wir abschliessend behaupten, dass er als Propädeutik für die neueste Philosophie eine Achtung gebietende Stellung einnimmt.

Den Inhalt der Dissertation zusammenfassende Thesen.

- I. Hume ist auf dem Gebiet der Metaphysik in erster Reihe als Skeptiker zu bezeichnen, der auf dem Boden des Empirismus steht und gelegentlich auch in das Gebiet des Idealismus übergreift.
 - II. Die Skepsis Hume's in den metaphysischen Fragen ist aus seinem Grundprincip, dass alle unsere Erkenntniss auf Impressionen beruhe, zu erklären.
 - III. Hume's Behauptung, dass die metaphysischen Begriffe „Raum und Zeit“ von uns nur auf Grund der Erfahrung gewonnen werden, ist aufrecht zu erhalten, zu verwerfen dagegen seine Verneinung der Möglichkeit, von Materie und Veränderung zu abstrahiren und Zeit und Raum an sich uns vorzustellen.
 - IV. Der Begriff der Causalität, der mit dem der Succession nicht zu identificiren ist, hat seinen Ursprung in dem Wechselverhältniss zwischen Leib und Seele; und zu der Annahme der Geltung des Causalverhältnisses in ausser uns existirenden Dingen werden wir durch das Medium unseres Körpers unter Mitwirkung aller unserer physischen und psychischen Vermögen geführt.
 - V. Die Skepsis Hume's über Substantialität, Materialität oder Immaterialität der Seele, Identität äusserer Objecte, persönliche Identität ist vornehmlich durch Widerlegung der mit seiner Impressionstheorie in Zusammenhang stehenden falschen Grenzbestimmung zwischen der Einbildungskraft und der Vernunft erfolgreich zu bekämpfen.
 - VI. Die Freiheit geht nicht, wie Hume will, in der physischen Nothwendigkeit auf, sondern ist in allen den Fällen, wo von eigentlichen Handlungen die Rede ist, in dem menschlichen Willen als einer weiter nicht causirten Ursache begründet.
-

**Auf andere Gebiete der Philosophie sich beziehende
Thesen.**

- I. Die Hauptberührungspunkte des Berkeleyschen und Fichteschen Idealismus sind auf dem Gebiete der praktischen Philosophie zu suchen.
 - II. Die Lehre von der Entwicklung der Welt aus dem „reinen Sein“ in Hegels Philosophie ist nur unter Rücksichtnahme auf die realiter existirende Welt ermöglicht.
 - III. Der Idealismus in jeder Form ist auf Empirismus zurückzuführen.
 - IV. Die dynamische Weltauffassung lässt den Uebergang von anorganischen zu organischen Naturgebilden begreiflicher erscheinen, als die mechanische.
-

Curriculum vitae.

Am 2. September 1844 wurde ich in dem Dorfe Liebwalde, im Regierungsbezirk Königsberg gelegen, geboren. Meine Eltern, die als einfache Landleute in bescheidenen Vermögensverhältnissen lebten, liessen mich die Kirchschule meines Geburtsorts besuchen und bestimmten mich in der Folge für den Beruf eines Elementarlehrers. Von meinem 18.—21. Lebensjahre besuchte ich darum das Schullehrer-Seminar zu Pr. Eylau und bekleidete darauf zuerst auf dem Lande, dann in einer kleinen Stadt, zuletzt in Königsberg i. Pr. eine Elementarlehrerstelle. Seit meinem Austritt aus dem Seminar beschäftigte ich mich mit Sprach- und mathematischen Wissenschaften, denen ich mich namentlich in Königsberg unter Beihülfe von Privatlehrern andauernd hingab; ich trat dann im April 1872 in die Prima des Königlichen Friedrichs-Collegiums zu Königsberg, das unter der Leitung des von mir sehr hoch geschätzten Directors Professor Dr. Wagner eines ausgezeichneten Rufes sich erfreut. Nach Erlangung des Zeugnisses der Reife im März 1874 besuchte ich die Königliche Albertus-Universität zu Königsberg, wo ich durch sechs Semester bei der ev. theologischen Facultät immatriculirt gewesen bin und im März dieses Jahres das Examen pro licentia concionandi absolvirt habe. Auf der Königlich Preussischen Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, bei der ich mich in das Album der philosophischen Facultät habe eintragen lassen, gedenke ich meine Studien zu vollenden. Theologie habe ich nicht deshalb studirt, um später ein geistliches Amt zu

2-

bekleiden, sondern zu dem Zwecke, die Stellung des geistlichen Standes dem Volksschulwesen gegenüber genauer kennen zu lernen, weil ich später beim Preussischen Seminarwesen thätig zu sein gedenke. Ausser theologischen habe ich recht viele philosophischen Collegia in Königsberg besucht und bin namentlich Professor Dr. Quaebecker zu grossem Dank verpflichtet. Endlich habe ich es angesichts der auf dem Gebiet des Seminarwesens in jetziger Zeit vor sich gehenden Veränderungen für nöthig erachtet, dem Studium der neuern Sprachen obzuliegen, in welchen ich mich im Laufe des nächsten Jahres, meine Studienzeit abschliessend, dem Examen pro facultate docendi an hiesiger Universität zu unterziehen gedenke. Den Herren Professoren Dr. J. B. Meyer, Dr. Knoodt, Dr. Foerster und Dr. Delius, deren Vorlesungen ich in diesem Semester gehört habe, spreche ich für die nachhaltige Anregung zu einem gründlichen Studium meinen tiefgefühlten Dank aus.

CK 29.3.62.

1499
S4S6

Ueber Hume's

B Speckman, August
1499 Ueber Hume's metaphysis
S4S6 Skepsis.

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 14 11 05 010 5